SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Historia de la Iglesia

I. Edad Antigua

Jesús Álvarez Gómez



HISTORIA DE LA IGLESIA

I

Edad Antigua

POR

JESÚS ÁLVAREZ GÓMEZ

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2001

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (23-X-2000).

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2001
Depósito legal: M. 2.589-2001
ISBN: 84-7914-564-1
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs.

ÉPOCA PRIMERA (1-313)

LA IGLESIA EN EL IMPERIO ROMANO PAGANO

Págs.

PRESENTACIÓN

La historia de la Iglesia ha ocupado siempre un puesto muy importante entre las disciplinas que se estudian en el ciclo institucional de los centros de formación sacerdotal.

Todos los períodos de renovación de la Iglesia a lo largo de su historia se han caracterizado por un profundo retorno a sus orígenes. La Iglesia de nuestro tiempo, deseosa como nunca de renovarse para ser el gran signo puesto por Dios ante las naciones, es consciente también, más que en ningún otro momento de su historia, de esa necesidad de retorno a sus propios orígenes.

Pero no hay que pensar que la Iglesia, en un determinado avatar de su caminar, pueda sin más extraer de su pasado una fórmula mágica que solucione todos sus problemas. La razón de esto radica en el carácter irrepetible del acontecer histórico. Es posible que, por no tener esto en cuenta, el retorno a los orígenes no pase de la categoría de un simple arqueologismo sin vida, sin eficacia para la solución de los problemas.

La historia es una continuidad viva en la que cada hoy nace del ayer y florece en el mañana. En todo presente histórico de la Iglesia vive y vibra propiamente todo su pasado. Y por eso mismo, solamente a través de un conocimiento exhaustivo del pasado en cuanto raíz del presente, se podrá conseguir que los acontecimientos petrificados de la Iglesia, que en un momento dado fueron también realidad palpitante, vuelvan a despertar a nueva vida y se conviertan en nuevos gérmenes de futuro.

La historia de la Iglesia no es simplemente algo que ha sucedido, sino algo que ha comenzado y que continúa su camino hacia un fin último. Cualquier acontecimiento de la Iglesia, por remoto que se halle respecto al presente, todavía tiene que llegar a cumplirse, tiene que ser integrado en un contexto más amplio de la historia de la salvación.

En este sentido, la mejor interpretación del dicho ciceroniano, la «historia es maestra de la vida», no va en la dirección de que la historia y su conocimiento nos hagan prudentes para un acontecimiento posterior, sino que nos conviertan en sabios para siempre.

La historia de la Iglesia no tiene la finalidad de reconstruir minuciosamente los acontecimientos de su pasado, sino de habilitar a los cristianos para percibir el valor inmutable que se esconde en cada

acontecimiento del pasado, para apropiarlo y hacerlo vida para el presente y para el futuro.

Todo lo cual significa que la historia de la Iglesia tiene que ser escrita, leída, y reinterpretada por cada nueva generación, porque es cada generación, cada hombre concreto, quienes tienen que encontrarse con Cristo salvador, que dejó en prenda a la humanidad el gran sacramento de salvación que es la Iglesia (LG 1).

La historia de la Iglesia, es la historia de todo el pueblo santo de Dios, y no solamente una historia de clérigos, escrita por clérigos y para clérigos; lo cual exige oír no solamente la voz de los clérigos, sino también la voz de los fieles. La historia de la Iglesia tampoco se agota en la historia de sus instituciones, sino que también comprende la ebullición permanente de la acción carismática del Espíritu, que inspira a los discípulos de Jesús, cuando quiere, donde quiere y a quien quiere, para utilidad de toda la comunidad cristiana.

Lo que es la Iglesia, nos lo dirá su historia; la historia de la interrelación del factor humano y del factor divino que componen la Iglesia [1].

[1] PÍO XII, *Discurso al Congreso de Historia* (Roma 1954).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. **Obras en varios volúmenes**

AA.VV., *2.000 años de cristianismo. La aventura cristiana entre el pasado y el futuro* (Barcelona 1979). Esta obra fue proyectada en 10 vols., pero solamente se han publicado los vols. 1, 3, 5, 6 y 9. No es una historia de la Iglesia al uso, sino la exposición de tres *dossiers* por volumen en los que se tratan tres temas o problemas de especial interés. Cada dossier consta de dos partes: ayer y hoy. El ayer es tratado por historiadores; y el hoy por teólogos y pastoralistas. Contiene abundantes ilustraciones.

— *Historia de la Iglesia en España,* 7 vols. (BAC Maior; Madrid 1979-1982).

BROX, N.-FRANK, I. W.-SCHATZ, K., *Historia de la Iglesia,* 4 vols. (Biblioteca de Teología; Herder, Barcelona 1986-1992). Es un resumen muy breve; falta aún el último volumen.

COMBY, J., *Para leer la historia de la Iglesia,* 2 vols. (EVD, Estella 1995-1996). Contiene abundantes documentos.

ERHARD, A.-NEUSS, W., *Historia de la Iglesia,* 4 vols. (Madrid 1961-1962). Está muy mal repartido el contenido; se le dedican dos volúmenes a la Edad Antigua, uno a la Edad Media, y otro a la Edad Moderna y Contemporánea; es de lectura muy pesada y farragosa.

FLICHE, A.-MARTIN, V. (eds.), *Historia de la Iglesia,* traducción española. La edición francesa debía constar de 24 vols., pero se detuvo en el 20; la edición española, dirigida por J. M.ª JAVIERRE, ha sido muy enriquecida por historiadores españoles; consta de 32 tomos en 33 volúmenes (Valencia 1974ss). El contenido de cada volumen es de muy desigual valor, según el historiador que lo ha redactado; la bibliografía ha sido actualizada y es abundante y selecta.

JEDIN, H. (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia,* 10 vols., 2.ª ed. (Barcelona 1980-1987). Como en la anterior, también los volúmenes son de valor desigual, pero se advierte la mano unificadora de H. Jedin. Tiene amplia relación de fuentes y de bibliografía.

LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,* 2 vols. (Madrid 1982). La primera edición constaba de un solo volumen, pero al publicar la edición 21.ª, el autor la amplió a dos volúmenes, sin cambiar nada la estructura. Ha sido el manual empleado en todos los seminarios y universidades alemanas. Tiene el mérito de exponer la historia de la Iglesia como «historia de las ideas»; pero es muy incompleta respecto a los hechos.

LLORCA, B.-GARCÍA-VILLOSLADA, R.-MONTALBÁN, F. J., *Historia de la Iglesia,* 4 vols. (BAC Normal; Madrid 1949). Ha sido la clásica historia de la Iglesia en los seminarios y universidades de lengua castellana. El vol. IV

ha sido refundido por R. García-Villoslada y J. M.ª Laboa (Madrid 1980).

MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *La Iglesia en su historia,* 2 vols. (Madrid ²1990). Presta una atención especial al contexto político e ideológico en que se desarrolla la historia de la Iglesia.

ORLANDIS, J.-SAVIGNAC, J. P.-REDONDO, G., *Historia de la Iglesia,* 4 vols. (Madrid 1982-1988). Contiene ilustraciones y tablas cronológicas; los volúmenes son muy desiguales; les falta unificación.

ROGIER, L. J.-AUBERT, R.-KNOWLES, M. D., *Nueva historia de la Iglesia,* 5 vols., 2.ª ed. (Madrid 1982-1987). Aborda la historia de la Iglesia muy en consonancia con los avances eclesiológicos del Concilio Vaticano II. Es un fallo no tratar la historia de las Iglesias separadas de Roma.

RONDET, H., *Historia del dogma* (Barcelona 1972).

TIXERON, J., *Historia de los dogmas,* 5 vols. (Pamplona 1912).

2. Manuales

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Manual de Historia de la Iglesia* (Madrid ⁶1995).

GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España,* I (Madrid 1929).

HERTLING, L., *Historia de la Iglesia* (Barcelona ¹¹1993).

HUGUES, PH., *Síntesis de historia de la Iglesia* (Barcelona 1984).

LABOA, J. M.ª, *La larga marcha de la Iglesia* (Madrid 1985).

LENZENWEGER, J., *Historia de la Iglesia* (Barcelona 1989).

ORLANDIS, J., *Historia breve del cristianismo* (Madrid ³1989).

WOHOL, L., *Fundada sobre la roca. Historia breve de la Iglesia* (Madrid 1992).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Ciudad del Vaticano, 1909ss).
Act. SS	*Acta Sanctorum Bollandiana* (Amberes 1643ss, 1837ss).
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (París 1903ss).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena 1866ss).
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* 15 vols. (París 1903-1953).
DHEE	*Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* 5 vols. (1972-1987).
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (París 1912ss).
DTHC	*Dictionnaire de Théologie Catholique,* 15 vols. (París 1889-1951).
DV	Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum* (1965).
DZ	H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgo de Brisgovia ^{31}1960).
GAMS	P. Gams, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae* (Ratisbona 1873); Suppl. (ibid., 1879/1886).
GS	Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes* (1965).
HE	Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* (Madrid 1973).
KIRCH	C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiae Antiquae* (Barcelona 1960).
LG	Concilio Vaticano II, Constitución *Lumen gentium* (1965).
MANSI	*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* 53 vols. (Graz ^{r}1960-1961).
OT	Concilio Vaticano II, Decreto *Optatam totius* (1965).
PC	Concilio Vaticano II, Decreto *Perfectae caritatis* (1965).
PG	J. P. Migne, *Patrologiae Cursus completus. Series graeca,* 16 vols. (París 1856-1866).
PL	J. P. Migne, *Patrologiae Cursus completus. Series latina,* 221 vols. (París 1878-1890).
QUASTEN	J. Quasten, *Patrología,* I-II (Madrid 1961-1962).

SC *Sources Chrétiennes,* 440 vols. (París 1941ss).

TMA JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994).

UR CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* (1964).

HISTORIA DE LA IGLESIA

I

Edad Antigua

ÉPOCA PRIMERA (1-313)

LA IGLESIA EN EL IMPERIO ROMANO PAGANO

CAPÍTULO I

NOCIONES PRELIMINARES

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Importancia del estudio de la Historia de la Iglesia:* Sinite 96 (1991) 75-89; AUBERT, R., «Introducción general», en J. Daniélou-H. Marrou, *Nueva historia de la Iglesia,* I (Madrid 1964) 17-37; CONGAR, Y., *La fe y la teología* (Barcelona 1970); CHAPPIN, M., *Introducción a la historia de la Iglesia* (Estella 1997); DANIÉLOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire* (París 1953); GALLI, C. M., *La historia de la Iglesia a la luz de «Tertio millennio adveniente»:* Teología 68 (Buenos Aires 1996) 175-220; GARCÍA VILLADA, Z., *Metodología y crítica histórica* (Barcelona 1921); HALKIN, L., *Introducción al estudio de la historia* (Barcelona 1944); JEDIN, H., «Introducción a la Historia de la Iglesia», en H. Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia,* I (Barcelona 1966) 25-91; ID., *Introduzione alla storia della Chiesa* (Brescia 1973); ID., *Chiesa della fede Chiesa della storia* (Brescia 1972); MAGAZ, J. M.ª, *Historicidad de la Iglesia. Consideraciones metodológicas:* XX Siglos, n.2 (1999) 18-29; NCUYEN-HONG-GIAO, *Le Verbe dans l'histoire* (París 1974); SAMARAN, CH. (ed.), *L'histoire et ses méthodes* (París 1961).

1. AL PRINCIPIO FUE LA HISTORIA

La historia de la humanidad, de la que la historia de la Iglesia forma parte, es un proceso indefinido e irreversible que obliga al hombre a estar continuamente definiendo su relación con la realidad inmanente y trascendente y, al mismo tiempo, abandonando esa definición para dar paso a la siguiente. Por tanto, la historia no es simplemente algo que ha sucedido, sino algo que ha comenzado y camina hacia su fin. Cualquier acontecimiento está siempre en proceso de cumplimiento, porque siempre puede llegar a integrarse en un contexto de mayor plenitud.

Los hombres de cada época, a pesar de su común identidad permanente, son siempre distintos de los de otra época anterior o posterior; por lo cual los hombres de una determinada época no pueden extraer de una época anterior una fórmula mágica que les solucione los problemas de su propia situación, a pesar de la definición ciceroniana: *la historia es maestra de la vida.* Pero, por otra parte, esta definición ciceroniana de la historia encierra una gran verdad, si se considera, no en el sentido de que haga a los hombres prudentes para un caso posterior concreto, sino sabios de una vez por todas.

La historia es acontecimiento, es proceso de hechos que acaecen en un mundo dominado por el hombre; pero la historia es también narración, explicación de cómo ha llegado a ser posible este mundo en que viven los hombres que han entrado ya en el tercer milenio después de Cristo.

Un tiempo determinado y los hombres que lo conforman son siempre distintos; el modo de ser, de pensar, de trabajar, de vivir de los hombres de hoy es el resultado de un largo proceso de maduración. El carácter histórico es el que les da su variedad a las distintas épocas cristianas.

2. ESTRUCTURA «SACRAMENTAL» DE LA HISTORIA

Los hechos históricos en cada época de la trayectoria de la humanidad por este mundo, adquieren la categoría de *signos de los tiempos* porque, más allá de su singularidad, manifiestan unas tendencias universales (GS 9) y unos interrogantes que cuestionan al mismo hombre que los ha producido (GS 10); en realidad todo hecho histórico manifiesta de alguna manera las «angustias y esperanzas» (GS 1) de los hombres de una época.

La historia no es solamente un mero acontecer humano, sino también acción salvífica de Dios; en ella la acción humana y la acción divina se entrecruzan; no existe una dicotomía entre historia profana e historia salvífica porque, al ser la historia profana expresión de un ser religado a Dios, se torna historia salvífica, porque la gracia de Dios entrevera la singularidad de cada acontecimiento humano, como ya decía San Pablo a los atenienses, Dios «no se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos». Y, por consiguiente, todo lo que el hombre hace, lleva de alguna manera la impronta de Dios «porque somos también de su linaje» (Hch 17,28).

Dios, como dice San Pablo, se manifestó antiguamente de muchos modos y maneras a través del tiempo y del espacio hasta que, «cuando llegó la plenitud de los tiempos», se manifestó definitivamente en «su Hijo nacido de una mujer» (Gál 4,4). La «plenitud de los tiempos» de que habla San Pablo consiste en que el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, en el misterio de la encarnación, se ha introducido en la historia; el que es eterno se ha metido en el tiempo (TMA 9).

El Hijo de Dios encarnado se ha convertido en el *centro teándrico,* en el *punto luminoso bifronte* que le da valor de historia salvífica a la historia que le ha precedido y que miraba hacia él en es-

peranza; y también a la historia que arranca de él y continuará hasta su segunda venida al final de los tiempos. Cristo es el centro de la historia de la salvación, porque «Jesucristo es el mismo ayer, hoy y para siempre» (Heb 13,8). Solamente en Cristo la humanidad ha tenido salvación antes de él y la tendrá después de él. Solamente en él se halla «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana» (GS 10).

El papa Juan Pablo II ha trazado con mano maestra la síntesis de la historia; una historia que toda ella es historia salvífica: «en el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la plenitud de los tiempos de la Encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los "últimos tiempos" (cf. Heb 1,2), la "última hora" (cf. 1 Jn 2,18), el tiempo de la Iglesia que durará hasta la Parusía» (TMA 10). La Providencia de Dios ha conducido la historia hasta su plenitud en el Verbo encarnado; y la conduce también hacia su fin escatológico.

3. LO QUE ES LA IGLESIA LO DIRÁ SU HISTORIA

Lo que es la Iglesia lo dirá su historia. La historia de la Iglesia propiamente dicha tiene su punto de partida en la etapa actual de la historia de la salvación que empezó con la encarnación del Hijo de Dios. En Jesús de Nazaret se realiza el gran sueño de la humanidad de todos los tiempos, y que, de una manera o de otra, se halla presente en todas las religiones del mundo.

La Encarnación del Verbo es la estación terminal en la que «el hombre busca a Dios y Dios busca al hombre para hablarle de sí mismo y para mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo... Y así Jesucristo es la recapitulación de todo y a la vez el cumplimiento de cada cosa en Dios» (TMA 6).

La historia es un elemento esencial de la Iglesia; lo que es la Iglesia lo dirá su historia; la Iglesia se manifiesta como realidad histórica en sí misma, como una entidad que se desarrolla y se realiza en la historia, participando de sus cualidades esenciales, como son el devenir, la unicidad, la irreversibilidad, y la dirección lineal, no en línea recta, sino en línea ondulada, hacia le meta definitiva, cuando el Hijo de Dios hecho hombre retorne para recapitular la historia de la humanidad y ponerla en manos del Padre; la Iglesia, en su peregrinar

en el tiempo, representa al pueblo de Dios que camina hacia el «día de Cristo» (Flp 1,6); pero es Dios mismo quien conduce a su Iglesia, incluso cuando ella intenta desviarse de la ruta que le ha trazado en la Persona y en la Palabra del Verbo encarnado.

4. LA HISTORIA DE LA IGLESIA ES UNA TEOLOGÍA

El comienzo y el final de la historia de la Iglesia se apoyan en los sillares teológicos de la Revelación y de la Encarnación que son los presupuestos de la historicidad del cristianismo. Dios se ha revelado a los hombres en unas determinadas coordenadas de tiempo y de lugar y, sobre todo, porque, al revelarse definitivamente en el Verbo «nacido de una mujer» (Gál 4,4), ha entrado de lleno en la historia. El «plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexas entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras; y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas» (DV 2).

La revelación de Dios se inicia, remotamente, con la aparición del hombre, e inmediatamente, con la elección del pueblo de Israel y su historia consignada en el Antiguo Testamento; y esta primera parte de la revelación se orienta a su plenitud definitiva en la persona de Cristo, en su evangelio y en su acción redentora.

Los apóstoles, y en ellos sus sucesores y todo el pueblo santo de Dios, recibieron de Jesús de Nazaret la misión de conservar y transmitir la revelación, a través de la Tradición oral y de los escritos del Nuevo Testamento: «La sagrada tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a su Iglesia» (DV 10). La Iglesia es, en consecuencia, la presencia de la Palabra de Dios en el mundo; y ella tiene la misión de conservarla y proclamarla en su integridad, y de administrar la gracia de Cristo.

La historia de la Iglesia propiamente dicha empieza con *el hecho de Pentecostés,* aunque estuvo prefigurada en toda la primera etapa de la historia de la salvación: Dios «determinó convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia, que fue ya prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, manifestada en la efusión del Espíritu Santo, y se perfeccionará gloriosamente al fin de los tiempos» (LG 2). En estas palabras de la constitución *Lumen gentium* se enmarca todo el curso de la historia de la salvación, desde los orígenes del mundo, pasando por Pentecostés, hasta la Parusía. La etapa que va desde Pentecostés has-

ta el final de los tiempos, constituye propiamente la historia de la Iglesia.

En esas mismas palabras de la *Lumen gentium* se ponen también de manifiesto los dos aspectos fundamentales de la íntima naturaleza de la Iglesia: 1) la *Iglesia de la fe,* en cuanto efecto de una causa trascendente situada más allá de la historia propiamente dicha; 2) la *Iglesia de la historia;* pero *la Iglesia de la historia,* institución humana y visible, y *la Iglesia de la fe,* no constituyen, sin embargo, dos realidades distintas, sino una y única realidad: la Iglesia como «comunidad de fe, esperanza y caridad en este mundo, como una trabazón visible... por la cual comunica a todos la verdad y la gracia; pero esta sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el Cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales no han de considerarse como dos cosas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino» (LG 8).

La historia de la Iglesia es una teología histórica; es teología positiva, es complemento de la teología sistemática, tanto dogmática como moral, porque le aporta los materiales para la construcción sistemática que, de lo contrario, se podría convertir en una elucubración inútil. Ya decía Melchor Cano que «todos los hombres doctos están de acuerdo en afirmar que son absolutamente rudos aquellos teólogos en cuyas elucubraciones está muda la historia» [1].

5. LA HISTORIA DE LA IGLESIA ES TAMBIÉN CIENCIA EMPÍRICA

La historia de la Iglesia es una parte de la historia de la salvación porque toma su punto de partida en la encarnación del Verbo; y con la venida de Cristo se inician los últimos tiempos (cf. Heb 1,2), la última hora (cf. 1 Jn 2,18), se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la Parusía (TMA 10). La historia de la Iglesia es *teología* porque su origen y posterior desarrollo están bajo la permanente acción del Espíritu Santo, que solamente puede ser percibida a la luz de la fe.

La historia de la Iglesia es también ciencia empírica en el más genuino sentido de la expresión, porque su objeto es también una institución temporal, compuesta y dirigida por hombres concretos, cuyo acontecer puede ser investigado a través de las fuentes literarias y monumentales, y descrito mediante los auxilios que presta la metodología histórica.

[1] MELCHOR CANO, *De locis theologicis,* XI, 2.

La historia de la Iglesia se ha convertido en historia científica porque ha sido capaz de sobrepasar su exclusiva condición de historia de la salvación, de historia sagrada. Fue el cardenal Baronio quien puso los cimientos de la historia científica de la Iglesia católica, al refutar a los *Centuriadores de Magdeburgo,* los cuales, apoyándose en algunos hechos concretos, pretendían demostrar que la Iglesia romana se había desviado del evangelio y de las enseñanzas de los Apóstoles. Baronio y sus sucesores, sobre todo los *bolandistas* y los *maurinos,* crearon la ciencia histórica, al establecer y perfeccionar el método histórico-crítico. Tan científica fue la metodología de la crítica histórica, que durante la época de la Ilustración, la historia eclesiástica corrió seriamente el riesgo de perder su condición teológica; condición teológica que le fue devuelta con creces en el siglo XIX por Juan Adam Möhler y sus discípulos.

6. OBJETO Y DEFINICIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Eusebio de Cesarea dejó muy claro, desde el principio de su *Historia eclesiástica,* cuál era el cometido que se propuso al escribirla: «es mi propósito consignar las sucesiones de los santos apóstoles y los tiempos transcurridos desde nuestro Salvador hasta nosotros; el número y la magnitud de los hechos registrados por la historia eclesiástica, y el número de los que en ella sobresalieron en el gobierno y en la presidencia de las iglesias más ilustres, así como el número de los que en cada generación, de viva voz o por escrito, fueron embajadores de la palabra de Dios; y también quiénes y cuántos, y cuándo, sorbidos por el error y llevando hasta el extremo sus novelerías, se proclamaron públicamente a sí mismos introductores de una mal llamada ciencia y esquilmaron sin piedad, como lobos crueles, el rebaño de Cristo; y, además, incluso las desventuras que se abatieron sobre toda la nación judía en seguida que dieron remate a su conspiración contra nuestro Salvador, así como también el número, el carácter, y el tiempo de los ataques de los paganos contra nuestra doctrina, y la grandeza de cuantos, por ella, según las ocasiones, afrontaron el combate en sangrientas torturas; y, además, los martirios de nuestros propios tiempos, y la protección benévola y propicia de nuestro Salvador» [2].

Este propósito enunciado por Eusebio de Cesarea será mantenido por parte de todos los historiadores porque determina puntualmente,

[2] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* I, 1 (BAC, Madrid 1973) 4-6.

con leves matices, el contenido de la historia de la Iglesia en la Edad Antigua: 1) vida interna de las comunidades cristianas; 2) expansión de la Iglesia e inculturación; 3) los ministerios en la Iglesia; 4) formación del canon de la sagrada Escritura; 5) Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos; 6) actitud de la Iglesia frente a los herejes; 7) y el Imperio Romano frente a la Iglesia: persecuciones.

La historia de la Iglesia no se identifica con la historia del cristianismo, porque no se ocupa solamente de una idea, sino de hechos históricos muy concretos que son accesibles, por una parte, a la dimensión de la fe, pero por otra parte son también accesibles a una investigación empírica. Desde el punto de vista de la fe, la historia de la Iglesia es la edificación del cuerpo místico de Cristo; pero, desde el punto de vista de la historia, como ciencia empírica, estudia el desarrollo de la comunidad cristiana desde sus orígenes hasta su plenitud al final de los tiempos.

Teniendo en cuenta todos estos datos, y con las cautelas debidas, se puede definir la Historia de la Iglesia como la ciencia que investiga y expone, en su nexo causal, el progreso interno y externo de aquella Comunidad fundada por Cristo y dirigida por el Espíritu Santo, a fin de hacer partícipes de los frutos de la Redención a todos los hombres.

7. FUNCIÓN PASTORAL DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

El Decreto del Concilio Vaticano II, *Optatam totius,* sobre la formación sacerdotal confía a la historia de la Iglesia dos funciones específicas: 1) concentración de las distintas asignaturas dentro del Curso institucional; 2) orientación hacia los diferentes ministerios que han de desempeñar los sacerdotes y sus colaboradores.

La concentración de materias consiste en que todas las asignaturas estén perfectamente coordinadas entre sí: «expóngase a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la revelación, y la historia posterior del Dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia...; aprendan a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas de un modo apropiado a los hombres de su tiempo» (OT 16). No cabe duda de que la historia eclesiástica es una de las asignaturas que más ayudan a los alumnos en el cultivo de aquellas cualidades que contribuyen sobremanera al diálogo con los hombres, según las circunstancias de la convivencia humana (OT 19).

Sin un conocimiento suficiente de la historia de la Iglesia será difícil que los sacerdotes, catequistas, y profesores de religión, puedan explicar de un modo adecuado las circunstancias e intenciones de las decisiones del Magisterio eclesiástico, y el significado real de las doctrinas de los Padres y de los Concilios.

Si la Eclesiología no se nutre abundantemente de la historia será fácil tergiversar las instituciones de la Iglesia, como las Conferencias episcopales (LG 38), incluso la idea de *Comunión* (LG 21-22, 25), que en la Iglesia primitiva estaba cargada de una gran complejidad: comunión en la misma fe, comunión eucarística, comunión en los dípticos, y comunión epistolar.

La Liturgia tiene que conceder un amplio margen a la historia; solamente así será inteligible, tanto más cuanto que la Liturgia cultiva en gran medida la historia de la Iglesia en el Oficio de Lecturas.

El Decreto del Vaticano II sobre el Ecumenismo, asigna a la historia de la Iglesia un cometido verdaderamente importante; nada menos que la misión de desintoxicar las relaciones entre las Iglesias separadas, porque solamente conociendo históricamente el origen de las divisiones, se logrará un mayor consenso entre todas las confesiones cristianas (UR 10).

Desde estas perspectivas se plantean a veces objeciones contra el estudio de la historia de la Iglesia, tales como que impulsa al relativismo histórico y a la crítica contra las instituciones, las formas de devoción y, sobre todo, contra los papas y los obispos. Pero estas objeciones carecen por completo de sentido si se estudia la historia de la Iglesia desde la perspectiva teológica señalada anteriormente; y si no se confunde el ideal de la Iglesia sin mancha ni arruga, con su forma histórica en la que es preciso reconocer las propias culpas. Es la tremenda realidad paradójica de que hablaban los santos Padres al referirse a la Iglesia como «casta meretriz». Lo que existe de imperfecto en la historia de la Iglesia también constituye parte de lo que la Iglesia es.

8. HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA

Cuando los Apóstoles empezaron a predicar el mensaje de salvación anunciado por Jesús de Nazaret, lo hicieron en forma histórica, porque narraban a sus oyentes las maravillas que Dios había realizado en él y por él para la humanidad.

La narración histórica de los hechos salvíficos obrados por Dios en Cristo les pareció a los primeros evangelizadores la mejor manera de hacer que las gentes comprendieran el mensaje cristiano. San Lucas, compañero de San Pablo en las tareas evangelizadoras, fue, en

cierto sentido, el primer historiador de la Iglesia, porque se preocupó de investigar todo lo acaecido en torno a Jesús de Nazaret y la expansión, interna y externa, de las primeras comunidades cristianas; y lo hizo a la luz de la fe y a la luz de la historia propiamente dicha, tal como se evidencia en su Evangelio y especialmente en los Hechos de los Apóstoles (cf. Lc 1,1-4; Hch 1,1). Sin embargo, ni los Evangelios sinópticos ni los Hechos de los Apóstoles son historias propiamente dichas.

En el período posapostólico hay autores que se ocupan, de alguna manera, de la historia de la Iglesia, tales como Hegesipo († 180), Hipólito Romano († 235) y Julio Africano († 240); pero el verdadero Padre de la historia eclesiástica es el obispo Eusebio de Cesarea († 339), autor de una *Historia Eclesiástica* en 10 libros que abarcan desde el nacimiento de Cristo hasta el año 324; es autor además de una *Crónica universal* y de la *Vida de Constantino.* Eusebio, más que historiador, es un recopilador de fuentes, porque todavía no fue capaz de trazar un cuadro histórico genético de los acontecimientos de la Iglesia durante los tres primeros siglos. Por eso su *Historia Eclesiástica* es en sí misma una fuente preciosa porque transmitió a la posteridad un arsenal de actas, de listas de obispos, de extractos de libros y otros documentos, que solamente por su medio han llegado hasta nosotros. Eusebio sigue el modelo de la historiografía profana de su tiempo, aunque aporta la gran novedad de la fe cristiana, que está en el trasfondo de su *Historia Eclesiástica.*

En el siglo V aparecieron simultáneamente en la Iglesia oriental tres continuadores de la obra de Eusebio: Sócrates († 439), que la prolonga desde el año 307 hasta el 439; Sozomeno († 450), desde el año 324 hasta el 424; y Teodoreto de Ciro († 458), desde el año 320 hasta el año 428. En la Iglesia occidental, Rufino de Aquileya († 410) tradujo al latín bastante libremente en el año 403 la *Historia Eclesiástica* de Eusebio; el monje Epifanio, por orden de Casiodoro († 570), tradujo y refundió los tres continuadores de Eusebio, y los prolongó hasta el año 518 en la *Historia tripartita;* y San Jerónimo († 420) refundió la *Crónica* de Eusebio. Escribieron también obras que tratan de historia de la Iglesia Próspero de Aquitania, San Isidoro de Sevilla y Pablo Orosio.

Durante la Edad Media no hubo continuadores propiamente dichos de la obra de Eusebio; pero se escribieron muchas crónicas y la historia de algunas Iglesias locales; éste fue el caso de Beda el Venerable († 735) que escribió la *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum,* y a quien seguirán casi todos los autores medievales que se ocuparon de la historia de la Iglesia. En la Edad Media la historia de la Iglesia occidental se trata conjuntamente con la historia civil.

En el Renacimiento aparece la historia crítica. Matías Flacio Ilírico, con un grupo de colaboradores, publicó en Basilea (1559-1574) las *Centuriae Magdeburgenses* en 13 volúmenes, en las que aplicaba a la historia de la Iglesia las nuevas ideas de la Reforma protestante. Como respuesta a los Centuriadores de Magdeburgo, el cardenal Baronio escribió (1588-1607) los *Anales Eclesiásticos,* cuyo contenido llega solamente hasta el siglo XIII y fueron prolongados por Rinaldi hasta el año 1566.

En el siglo XVII la historia eclesiástica alcanzó un gran florecimiento. Los benedictinos franceses de San Mauro perfeccionaron las ciencias auxiliares de la historia; con Mabillon la crítica histórica alcanzó una gran perfección. Y los jesuitas belgas, conocidos como los *bolandistas,* hicieron desaparecer definitivamente de su obra, *Vidas de los Santos,* numerosas leyendas y falsedades.

9. METODOLOGÍA DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

El Concilio Vaticano II, al tratar de las distintas disciplinas que se han de estudiar en el ciclo teológico institucional, ofrece una orientación general en la que la historia está muy presente, como aglutinante de todas: «En la revisión de los estudios eclesiásticos hay que atender sobre todo a coordinar más adecuadamente las disciplinas filosóficas y teológicas, y que juntas tiendan a descubrir más y más en las mentes de los alumnos el misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano, influye constantemente en la Iglesia y actúa sobre todo mediante el ministerio sacerdotal» (OT 14).

También se menciona expresamente la historia de la Iglesia, como disciplina que han de estudiar los futuros sacerdotes; y además, da una pauta para la metodología que se ha de emplear en su exposición: «En la enseñanza de la Historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia, según la Constitución dogmática *De Ecclesia*» (OT 16).

Después del Concilio, la Santa Sede ha promulgado algunos documentos relativos a los estudios académicos: *Normis declarationis* (1968), *Ratio fundamentalis* (1970), *Tra i molteplici segni* (1976), *Código de Derecho Canónico* (1983). Algunos de estos documentos, además de ratificar el estudio de la Historia de la Iglesia, contienen determinadas normas metodológicas con evidentes resonancias del número 16 de la OT; lo más sobresaliente es el puesto de disciplina teológica principal, no auxiliar, que se le asigna a la historia de la

Iglesia [3]; y que la investigación histórica ha de predominar en el aspecto positivo de la reflexión teológica [4].

El método didáctico de la historia de la Iglesia ha de tender siempre más a *formar* que a *informar.* La tarea de los alumnos no puede en modo alguno agotarse en la memorización escueta de unos nombres y unas fechas, sino que deberá ser orientada al análisis de la génesis y desarrollo de los acontecimientos, en todas sus dependencias y conexiones causales, para determinar las fuerzas y las ideas que están en el origen de los procesos evolutivos de la marcha de la Iglesia. No se trata, por supuesto, de establecer una alternativa entre los hechos y las ideas, sino de la comprensión de unos y otras en su mutua interacción.

El método a seguir en la historia de la Iglesia, se ha de regir necesariamente por los principios que regulan la investigación histórica más estricta, pero con las peculiaridades que dimanan de la vertiente teológica propia de la Historia de la Iglesia. En este método habrán de estar presentes estas características fundamentales: *crítica,* que implica un examen riguroso de las fuentes, según las técnicas propias de la crítica interna y externa; *imparcialidad,* que exige no dejarse llevar por ningún prejuicio, sino por el deseo de encontrar la verdad; *pragmático-genética,* que penetra en la génesis interna y en los nexos causales que guiaron la acción de los protagonistas; *desde la fe:* puesto que la Iglesia no es solamente obra de los hombres, sino también obra de Dios, su historia deberá ser tratada desde una perspectiva de fe, sin que esto perjudique su carácter de ciencia empírica.

10. CIENCIAS AUXILIARES DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Todas las ciencias pueden ser consideradas como *auxiliares* de la historia en general y de la historia de la Iglesia en particular, porque de una manera o de otra, existirá siempre alguna relación entre todas las diversas partes de todo el humano saber. Sin embargo, hay algunas ciencias que son auxiliares de la historia de la Iglesia en el pleno sentido de la palabra, porque tienen un objeto que, desde algún punto de vista, se relaciona directamente con ella; tales son especialmente: la *Filología,* que estudia la naturaleza y estructura de los idiomas; la *Paleografía,* que interpreta las escrituras antiguas; la *Diplomática,* que descifra los diplomas y documentos; la *Numismática,* que estudia las monedas y medallas; la *Arqueología cristiana,* que se ocupa

[3] *Ratio fundamentalis,* 79.
[4] *Tra i molteplici segni,* 29.

de los monumentos de la antigüedad cristiana; la *Cronología* y la *Geografía,* que estudian las coordenadas del tiempo y del espacio dentro de las cuales se desarrollan todos los acontecimientos.

11. DIVISIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

La historia, como la vida misma, no admite pausas; es una continuidad viva en la que el hoy brota del ayer y florece en el mañana. La historia de la Iglesia tiene una unidad y continuidad que no pueden romperse. Sin embargo, existen épocas y períodos distintos, porque cambian los actores y los escenarios en un devenir constante. De ahí la dificultad para determinar con exactitud cuándo termina una época y cuándo empieza otra.

En la historia de las personas y de las instituciones vivas no ocurre que primero acaba por completo una época y a continuación empieza otra diferente y separada de la anterior; ocurre, en cambio, que es preciso ir a buscar muy atrás las raíces, los primeros brotes de lo que posteriormente serán las características definitorias de la nueva época; y viceversa, muchas de las características que definían a la época anterior continúan con vida pujante mucho después de los límites establecidos para ella. De ahí se deduce la gran cautela con que se han de considerar los límites cronológicos de cada época y de cada período.

Sin embargo, y a pesar de su gran relatividad, la división cronológica de la historia es, sin duda, un factor importante para su mejor comprensión. Cada historiador justificará, sin duda con buenos argumentos, su propia partición de la historia de la Iglesia. Aunque a la hora de señalar las fechas aún existe una gran variedad de opiniones, todos los historiadores están de acuerdo en afirmar que la división en tres edades: *Antigua, Media* y *Moderna,* inventada por los humanistas del siglo XV, resulta ya totalmente obsoleta, porque el tiempo no ha pasado en vano desde el siglo XV hasta el siglo XXI.

En la actualidad la historia, tanto civil como eclesiástica, se divide en cuatro edades: *Antigua, Media, Moderna* y *Contemporánea,* aunque, después, a la hora de establecer los límites cronológicos de cada una de estas edades, los criterios podrán ser muy dispares. Los autores de esta historia han convenido en establecer la siguiente cronología: *Edad Antigua* (1-400): desde el nacimiento de Cristo hasta las invasiones de los pueblos germánicos. *Edad Media* (400-1454): hasta la caída de Constantinopla. *Edad Moderna* (1454-1789): hasta la Revolución francesa. *Edad Contemporánea* (1789...): hasta la actualidad, y mirando hacia el futuro.

La Edad Antigua suele dividirse en dos períodos: 1) La Iglesia en el Imperio romano pagano (1-313); 2) la Iglesia en el Imperio romano cristiano (313-400). El primer período tiene un carácter muy peculiar porque la Iglesia no posee aún una tradición preexistente de fe y de organización. Durante este primer período, la actividad creativa de la Iglesia era inseparable de la creación misma de la Iglesia. El segundo período se caracteriza por el cambio radical de la actitud del Imperio hacia la Iglesia y viceversa; en contraposición al enfrentamiento del primer período, se pasa a una larga etapa de colaboración y casi de confusión entre el Imperio y la Iglesia oficial.

Capítulo II

JESÚS DE NAZARET, FUNDADOR DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

BLANK, J., *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Madrid 1973); BOUTTIER, M., *Del Cristo de la historia al Jesús de los Evangelios* (Madrid 1971); CULLMANN, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Madrid 1973); FLUSSER, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Madrid 1975); GERHARDSSON, B., *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (Santander 1980); GREELEY, A. M., *El mito de Jesús* (Madrid 1973); GRELOT, P., *Los Evangelios y la historia* (Barcelona 1987); GUEVARA, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985); HERRANZ MARCO, M., *Los evangelios y la crítica histórica* (Madrid 1978); KÜNG, H., *La Iglesia* (Barcelona 1967); SCHOLL, N., *Jesús ¿sólo un hombre?* (Salamanca 1974); THEISSEN, G.-MERZ, A., *El Jesús histórico* (Salamanca 1999); VARGAS-MACHUCA, A. (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe* (Salamanca 1977); WILES, M., *Del Evangelio al Dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua* (Madrid 1974); WOLFGANG, T., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1975).

1. EXISTENCIA HISTÓRICA DE JESÚS DE NAZARET

El problema de la existencia histórica de Jesús de Nazaret ha agitado mucho a exegetas e historiadores en los últimos tiempos; pero hay que tener en cuenta que no se trata en modo alguno de contraponer al Jesús de la historia, la figura de un mito o de una leyenda apócrifa, porque al empezar el tercer milenio de la era cristiana, la existencia histórica de Jesús de Nazaret ha quedado ya definitivamente demostrada, tanto para los exegetas como para los historiadores, de cualquier tendencia que sean. La negación de la historicidad de Jesús de Nazaret, que se ha cimentado en el racionalismo del siglo XVIII, en la crítica bíblica radical de Bruno Bauer [1], en el estudio de los mitos de Drews [2], en el movimiento social de liberación de los pobres y esclavos de Kalthoff [3] o en el sincretismo de Alfaric [4], hoy día carece por completo de avales.

[1] BAUER, B., *Christus und die Cäsaren* (Leipzig 1877).

[2] DREWS, A., *Die Christusmythe* (Berlín 1909).

[3] KALTHOFF, A., *El problema de Cristo. Líneas fundamentales para una teología social* (Leipzig 1904).

[4] ALFARIC, P., *Origines sociales du Christianisme* (París 1959).

La existencia histórica de Jesús de Nazaret está probada con los mejores argumentos que ofrece la ciencia pura para tales investigaciones [5]. Para Rudolf Bultmann, uno de los críticos más radicales de las fuentes evangélicas, la duda acerca de si Jesús ha existido realmente, carece de fundamento y no merece ni una sola palabra de réplica porque está plenamente demostrado que Jesús está, como autor, detrás del movimiento histórico, cuyo primer estadio palpable lo constituye la más antigua comunidad cristiana palestinense [6]. Y, además, las noticias fidedignas de origen gentil y judío anulan por completo cualquier esfuerzo por negar su existencia histórica. No obstante, G. A. Wells niega la existencia histórica de Cristo, apoyándose de nuevo en el estudio de los mitos de la necesidad de un Salvador y de la Sabiduría encarnada, ampliamente difundidos en el Oriente Próximo, en los que se habrían apoyado los autores del Nuevo Testamento [7].

Después de la resurrección de Cristo, quienes habían sido sus discípulos durante los años de su vida pública, empezaron la difícil misión de ser testigos de la resurrección. Y entonces ocurrió algo verdaderamente prodigioso: aquellos que, durante los acontecimientos dolorosos de la pasión y muerte del Maestro, habían estado muertos de miedo, empezaron a decir que aquel a quien Poncio Pilato había mandado ejecutar, estaba vivo; es verdad que el propio Jesús había anunciado en varias ocasiones que sería crucificado y que al tercer día resucitaría; pero no es menos cierto que no lo habían comprendido.

Y más prodigioso aún es el hecho de que los testigos de la resurrección empezaron a encontrar gentes dispuestas a creerles por el simple testimonio de su palabra: primero Jerusalén, después Palestina, y finalmente toda la cuenca del Mediterráneo se adhirió al mensaje de Jesús.

2. FUENTES HISTÓRICAS DE JESÚS Y DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Las fuentes relativas a Jesús de Nazaret tienen un triple origen:

1) *Fuentes cristianas.* Es preciso admitir que las fuentes principales relativas a la existencia de Jesús y a los orígenes de la Iglesia

[5] LEIPOLDT, J., *Hat Jesus gelebt?* (Leipzig 1920).

[6] BULTMANN, R., *Jesus* (Berlín 1926).

[7] WELLS, G. A., «The historicity of Jesus», en R. J. HOFFMANN-G. A. LARUE, *Jesus in History* (Nueva York 1986) 27-45; cf. G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico*, p.147-148.

tienen unas características muy peculiares; las fuentes cristianas escritas se reducen al Nuevo Testamento, especialmente los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, los Hechos de los Apóstoles del propio Lucas, y algunas Cartas de Pedro, de Juan, de Santiago, de Judas, y especialmente de Pablo.

Los evangelios relatan *hechos históricos,* pero son relatos que están condicionados por su finalidad específica: el anuncio de que Jesús de Nazaret muerto y resucitado es el Señor, el Kyrios. Esto supone que los redactores de esas fuentes neotestamentarias han hecho una *selección* de los acontecimientos (Jn 20,30), de acuerdo con unos criterios que no coinciden con los exigidos por la ciencia histórica propiamente dicha, y algunas adaptaciones en cuanto al tiempo y al escenario de la vida de Jesús.

Sin embargo, aunque los escritos neotestamentarios, especialmente los evangelios, no sean una *obra histórica* propiamente dicha, contienen, sin duda, una información muy valiosa desde un punto de vista histórico sobre los acontecimientos relacionados con Jesús. Tampoco son de despreciar algunas noticias procedentes de la *literatura apócrifa,* pues aunque no tenga el carácter de los libros inspirados, y admitiendo que en su mayor parte son fabulaciones, sin embargo, contiene, a veces, informaciones que, contrastadas con otras fuentes, pueden tener alguna fuerza probatoria.

2) *Fuentes judías.* El judaísmo en general no ha dejado muchos vestigios acerca de la figura de Jesús; parece que existió un silencio premeditado, por parte de las autoridades, en torno a la figura del profeta de Nazaret que se arrogaba el título de Mesías, el salvador esperado por Israel. Sin embargo existen algunas fuentes judías de importancia. En primer lugar está el historiador Flavio Josefo, uno de los intelectuales judíos mejor situados en la segunda mitad del siglo I; hacia el año 96 escribió las *Antigüedades judías,* una obra de extraordinario valor para conocer la historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. En un pasaje de esta obra, Flavio Josefo llama a Santiago el Menor «hermano de Jesús, el llamado Cristo» [8]; y en otro pasaje de la misma obra que, aunque tal como se conserva parece que ha sido manipulado por un autor cristiano, está fuera de duda que en él Flavio Josefo se refería explícitamente a la vida de Cristo [9].

También existen en la *Tradición talmúdica* algunas referencias acerca de la existencia histórica de Jesús de Nazaret, y acerca de su influencia sobre el pueblo judío, especialmente por sus milagros que son considerados simplemente como obras de magia.

[8] FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías,* XX, 9, 4.
[9] Ibid., XVIII, 3, 3.

3) *Fuentes paganas.* Hay varios historiadores paganos que, por diversas circunstancias, se refieren a Jesús o a los cristianos primitivos. Tácito, al referirse a la persecución de Nerón contra los cristianos, alude a la ejecución capital de Cristo por sentencia de Pilato [10]. Suetonio dice que el emperador Claudio expulsó a los judíos de Roma por las peleas que armaban entre sí a causa de un tal *Cresto* [11]. La crítica moderna ve en este pasaje un paralelo de los Hechos de los Apóstoles (17,2), donde se habla de la misma expulsión de los judíos; Suetonio, mal informado, confundió a Cristo *(Cresto)* con los primeros predicadores del evangelio, a quienes los judíos de Roma contradecían no sólo con palabras, sino también con hechos violentos. Plinio el Joven escribe a Trajano hacia el año 112 que los cristianos entonaban a Cristo cánticos como si fuera un dios [12]. Estos autores merecen la máxima credibilidad; es, en cambio, absolutamente espuria la correspondencia mantenida por el rey Abgar de Edesa con Cristo; y lo mismo se ha de decir de la *Relación de Pilato* dirigida al emperador Tiberio sobre la muerte y resurrección de Cristo. Es también muy posterior la carta de Léntulo dirigida al Senado, en la que describe los rasgos físicos de Jesús [13]; tampoco se sostiene ante la crítica histórica la carta del sirio Mara a su hijo, en la que habla de Cristo como del *Rey Sabio* [14].

3. DEL «CRISTO DE LA FE» AL «JESÚS DE LA HISTORIA»

Los evangelios no fueron escritos como libros de crónica o de historia propiamente dichas, sino como relatos que reflejan la situación de las distintas comunidades cristianas en que fueron escritos; se puede afirmar que los cuatro evangelios son una reflexión sobre las palabras y los hechos de Jesús a la luz de la situación concreta de las comunidades primitivas; y, viceversa, una reflexión sobre la situación de las comunidades primitivas, a la luz de las palabras y de los hechos de Jesús.

Los evangelios fueron escritos «para que creáis que Jesús es el Mesías, el hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida eterna»

[10] TÁCITO, *Anales,* XV, 44.

[11] SUETONIO, *Vida de Claudio,* XXV, 3-4.

[12] PLINIO EL JOVEN, *Epistula* 9, 96, 6; la respuesta de Trajano: *Epistula* 10, 96 y 97.

[13] Léntulo, Publio, es un personaje ficticio, supuesto gobernador de Judea antes de Poncio Pilato; su carta al Senado romano fue publicada por primera vez en la *Vita Christi* de Ludolfo Cartujano, Colonia 1474.

[14] Cf. un amplio análisis y valoración de las fuentes cristianas, judías y paganas de la vida de Jesús, en G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico,* p.623-633.

(Jn 20,31); y «para que llegues a comprender la autenticidad de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,4). El interés primordial de los autores del Nuevo Testamento fue suscitar o consolidar la fe de los creyentes. Al principio está la confesión: Jesús es el Kyrios, el Mesías, formulación que, por otra parte, no se plasmó sino con la experiencia de la resurrección de Jesús y de la comunicación del Espíritu Santo. Solamente después de esta experiencia pascual se presentó la prueba de la credibilidad de la fe predicada por los Apóstoles, acudiendo a lo que Jesús «hizo y enseñó» (Hch 1,1) antes de Pascua. Esto lo atestigua el propio San Lucas en el comienzo de su Evangelio: «he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente desde los orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,3-4).

La figura central, el protagonista total, de los cuatro evangelios es el Cristo de la fe, el Señor resucitado, no el Jesús que sus discípulos contemplaron y palparon durante su peregrinación por los caminos polvorientos de Palestina, cuando no acababan de entender lo que estaba ocurriendo en su entorno, porque después de tres años de catequesis, aún no comprendían nada, como lo demuestra el episodio protagonizado por Felipe en la Última Cena: *Señor, muéstranos al Padre y esto nos basta;* a lo que Jesús responde: «Felipe, tres años llevo con vosotros y aún no habéis entendido nada; ¿no te das cuenta de que quien me ve a mí ve también al Padre?» (Jn 14,8-9).

Hay abundantes referencias al hecho de que los evangelistas escribieron sus relatos con una evidente visión retrospectiva, desde su modo de comprender a Jesús después de los acontecimientos de su muerte y resurrección; es decir, escriben los evangelios desde su condición de testigos de Jesús resucitado. Los evangelistas partieron de su experiencia de fe, y desde ella veían a Jesús de Nazaret como el Cristo, el *Kyrios;* y desde ahí transmitieron sus enseñanzas y sus milagros, para reforzar esa misma fe en los destinatarios de sus evangelios.

Pero, por otra parte, los evangelios no son relatos ficticios; no muestran intención alguna de falsear la realidad; los evangelistas reconstruyeron la realidad del *Jesús de la historia,* del Jesús prepascual, anterior a su manifestación como Señor resucitado, como *Kyrios.*

Éste es el paso obligado del *Cristo de la fe* al *Jesús de la historia.* El concepto del Jesús de la historia se refiere a Jesús de Nazaret en tanto que es objeto de una investigación histórica de tipo metódico y crítico, y la imagen que de él se puede trazar por medio de tal investigación. Sin embargo, la afirmación de exegetas e historiadores en el sentido de que, tal como están las fuentes hoy día, ya sería imposi-

ble escribir una biografía propiamente dicha de Jesús, porque no se puede saber con exactitud cuándo nació Jesús, cuánto duró su vida pública, ni cómo ocurrieron realmente los acontecimientos de su vida, tiene que ser muy matizada históricamente.

Es cierto que los evangelistas utilizaron los hechos reales de la vida de Jesús desde su finalidad de suscitar o confirmar la fe; pero esto no significa que haya que admitir, sin muchas reservas, la afirmación de que *ya nadie está en condiciones de escribir una vida de Jesús* [15] porque, al término de estas investigaciones, «aparece el convencimiento del propio fracaso» [16]; porque, por otra parte, no es menos cierto que se conocen, con la mejor garantía histórica, más hechos y más palabras auténticas de Jesús que de la mayor parte de los personajes más famosos de la antigüedad. Jesús de Nazaret, evidentemente, no es un invento de la segunda y tercera generación cristiana [17].

El verdadero problema está en encontrar las claves adecuadas para la identificación de los hechos y de las palabras de Jesús porque, sin duda, se puede afirmar que muchos relatos evangélicos son rigurosamente históricos, aunque se carezca del método adecuado para poder comprobarlos. No hay problema de la vida de Jesús en cuya resolución no se haya trabajado con minuciosidad y agudeza; exegetas e historiadores de todas las tendencias han trabajado en esta tarea, pero la oscuridad se ha ido haciendo cada vez mayor [18].

4. ¿QUÉ SE SABE DE JESÚS CON CERTEZA HISTÓRICA?

Los autores del Nuevo Testamento no escribieron ni un solo libro, ni una sola frase que no esté sujeta a la finalidad primordial de dar testimonio de la fe de que Jesús de Nazaret es el Cristo; solamente en una segunda instancia se podrá preguntar hasta qué punto y en qué sentido hay una realidad histórica, unas palabras realmente pronunciadas por Jesús o un milagro hecho por él. Este modo de proceder no comporta escepticismo por principio respecto a la historicidad de esas palabras o de esos hechos, sino simplemente una ordenación de los intereses; y el interés primordial de sus autores fue sin duda alguna despertar o consolidar la fe de los creyentes; es decir, en pri-

[15] G. BORNKAMM, *Jesus von Nazaret* (Stuttgart 1956; trad. castellana, Salamanca 1978).

[16] BORNKAMM, G., o.c., 11.

[17] Cf. G. THEISSEN-A. MERZ, o.c., 630-631.

[18] J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Arqueología y evangelios* (EVD, Estella 1994) 9-17.

mer lugar hay que dar testimonio de la fe; y después fundamentar ese testimonio en la historia de Jesús.

El historiador de la Iglesia, como los primitivos cristianos, tiene que captar ante todo el testimonio de la fe en cada acontecimiento que narran los escritos neotestamentarios, y después, como hicieron sus autores, se presentan las pruebas de la credibilidad del anuncio (cf. Lc 1,4) por medio de los hechos y de las palabras de Jesús.

Ciertamente, como se deja dicho anteriormente, no se conoce la fecha exacta del nacimiento de Jesús; el monje Dionisio el Exiguo, hacia el año 526, hizo algunos cálculos para establecer el primer año de la era cristiana; y señaló el año 753 de la fundación de Roma; pero, según la cronología actual, se puede asegurar que se equivocó en el cálculo, de modo que habría que adelantar el nacimiento de Cristo entre un mínimum de cuatro años y un máximum de siete.

Tampoco se puede dar por seguro el tiempo que duró la vida pública de Jesús; hay autores que la reducen a un año, otros a dos e incluso a tres y medio. Por consiguiente, tampoco se puede calcular la fecha exacta de su muerte; si, como dice Lucas (Lc 3,23), Jesús tenía treinta años al iniciar su vida pública, habría muerto a la edad de 31 *o de 33 años, según se acepte una u otra teoría sobre el tiempo de su* vida pública.

Por otra parte, aunque sea imposible ofrecer una prueba histórica segura para la mayor parte de los acontecimientos de la vida de Jesús, sin embargo existen algunos hechos para los que es posible aportar una prueba de su historicidad. Existen algunos hechos en los relatos de los evangelios que, de no haber sido plenamente históricos, no los habrían inventado los evangelistas, porque, más que favorecer, serían un obstáculo para la fe en Jesús de Nazaret como el Señor, como el Mesías prometido y esperado por Israel.

Entre estos hechos sobresalen los siguientes: 1) Jesús era oriundo de Nazaret, «en donde no podía haber cosa buena» (Jn 1,46); 2) Jesús fue bautizado por Juan en el Jordán, como alguien inferior a quien le bautiza, y que tiene necesidad de convertirse; 3) Jesús fracasó externamente en el ejercicio de su misión evangelizadora, porque, de hecho, fueron muy pocos los judíos que lo aceptaron: «vino a su casa y los suyos no lo recibieron» (Jn 1,14); 4) Jesús fue juzgado y murió, como un malhechor, en una cruz, condenado por el poder de Roma, a instancias de las autoridades y del pueblo de Israel (cf. Jn 19). Todo esto, de no haber sido rigurosamente cierto, a ningún evangelista se le habría ocurrido narrarlo, porque constituía un escándalo para los judíos y una locura para los gentiles (1 Cor 1,23).

También se puede considerar como históricamente cierto: su condición de profeta que anunció la buena nueva del reino de Dios; su poder taumatúrgico; sin duda que él realizó hechos portentosos o

milagros, los cuales, sin embargo, fueron interpretados por algunos como obras de magia, y por otros incluso como obras del demonio (cf. Lc 11,15).

5. PREPARACIÓN DEL MUNDO PARA LA VENIDA DE CRISTO

La humanidad, en su conjunto, tuvo una larga etapa de preparación para la venida de Cristo. Desde un punto de vista histórico-sociológico, la expresión paulina «cuando llegó la plenitud de los tiempos» (Gál 4,4) se asienta sobre las bases que ha labrado el conjunto de todas las culturas y civilizaciones, desde la aparición del hombre sobre la tierra, pasando por las grandes culturas y religiones del Extremo Oriente: hinduismo, budismo, no desconocidas en la cuenca del Mediterráneo; del Próximo Oriente: Asiria, Babilonia, Persia, Egipto; y de Occidente: Grecia, Roma; hasta el mundo judío que estaba especialmente ordenado a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del Universo, y de su Reino mesiánico.

El pueblo judío fue elegido por Dios para ser portador de su promesa universal de salvación. La importancia histórica de Israel está en su religión; el cristianismo tendría que haber sido la culminación natural de su historia religiosa; pero la realidad es que solamente un pequeño núcleo, «un pequeño resto» aceptó a Jesús como el Mesías esperado. El monoteísmo y la espera de un *Mesías* son las dos notas que diferencian al pueblo judío de todos los demás pueblos; y esas dos notas características son los elementos positivos que el Judaísmo ofrece al cristianismo naciente. Pero de ahí procederán también los dos obstáculos principales que dificultarán la expansión de la Iglesia naciente: el nacionalismo judío contrario al universalismo cristiano, y la piedad farisaica que se expresaba únicamente en el cumplimiento exacto de la Ley, y no valoraba de un modo suficiente la intención interior que es algo esencial al cristianismo. En tiempo de Jesús el pueblo judío se hallaba dividido en dos grandes bloques: el judaísmo *palestino,* y el judaísmo de la *diáspora.* Los judíos de la diáspora serán una buena plataforma para la predicación del cristianismo en medio del mundo de la gentilidad. Los judíos de la diáspora estaban muy influenciados por el helenismo que los circundaba; y por consiguiente eran más abiertos que los judíos palestinenses, que estaban muy cerrados sobre sí mismos.

Algunos autores cristianos, como Orígenes, han interpretado el Imperio romano, en una presuntuosa valoración del mismo, como si fuese la plenitud de los tiempos de que habla San Pablo: «queriendo Dios que todas las naciones estuvieran dispuestas para recibir la doctrina de Cristo, su Providencia las sometió a todas al emperador de

Roma» [19]. Y más expresamente aún dice el gran poeta latino Prudencio: «¿Cuál es el secreto del destino de Roma? Que Dios quiere la unificación del género humano, porque la religión de Cristo pide un fundamento social de paz y de amistad internacionales. Hasta ahora la tierra ha estado desgarrada, desde Oriente hasta Occidente, por continuas guerras. Para domar esta locura, Dios ha enseñado a todas las naciones a obedecer a unas mismas leyes y a convertirse todos en romanos. Ahora vemos a los hombres vivir como el ciudadano de una sola ciudad y como los miembros de una misma familia. Ellos llegan a través de los mares, desde países lejanos, hasta un Foro que les es común; las naciones están unidas por el comercio, la civilización, los matrimonios; de la mezcla de los pueblos ha nacido una sola raza. He ahí el sentido de las victorias, de los triunfos del Imperio: la paz romana ha preparado el camino a la venida de Cristo» [20].

Pero no fue realmente el Imperio Romano el que dio la «plenitud» al tiempo. Es cierto que el Imperio Romano contribuyó de un modo notable a la buena acogida que las gentes prestaron al evangelio de Jesús; pero no es menos cierto que el Imperio Romano también puso barreras que se oponían frontalmente a la expansión del cristianismo; barreras que se hubieran podido predecir fácilmente, si se hubiera tenido en cuenta el elogio dedicado a Augusto en una inscripción hallada en Halicarnaso, y redactado en el sentido de que Dios había puesto punto final a sus obras benéficas en favor de la humanidad al concederles a César Augusto como bien supremo, padre de su propia Patria, diosa Roma, Zeus paternal, y salvador del género humano [21]. Y otra inscripción proveniente del Asia Menor también se refiere a César Augusto en términos muy parecidos a los que en los evangelios presentan el nacimiento del Verbo de Dios hecho hombre: la Providencia nos ha enviado a Augusto como un Salvador, para acabar con la guerra y ordenar todas las cosas [22]. El día de su nacimiento fue para el mundo el principio de la Buena Nueva.

Estas frases hacen presentir, sin duda, de dónde le vendrán las máximas dificultades al cristianismo naciente, a saber: la divinización de los emperadores, y la identificación del paganismo con el Imperio Romano. Solamente Cristo puede dar la «plenitud» al tiempo. Evidentemente es mucho más conforme con la concepción cristiana de la historia lo que dice Juan Pablo II cuando identifica la «plenitud de los tiempos» con el misterio de la Encarnación y con la

[19] Citado por D. Rops, *La Iglesia de los Apóstoles y de los Mártires* (Barcelona 1955) 118.
[20] Ibid.
[21] Ibid.
[22] Ibid.

redención del mundo [23]. Y de una manera mucho más directa aún lo dijo Lutero en su comentario a Gál 4,4: «No fue tanto el tiempo lo que provocó la misión del Hijo, sino que la misión del Hijo fue la que constituyó la plenitud del tiempo» [24].

Con la venida de Cristo la religión ya no consiste en que el hombre se esfuerce por buscar, a tientas, a Dios, sino que es la aceptación de Dios que sale al encuentro del hombre en Jesucristo: ése es el nuevo comienzo y también el fin de todas las cosas (TMA 6). La encarnación del Hijo de Dios significa el cumplimiento del anhelo de todas las religiones del mundo, y por eso, es su única y definitiva culminación o plenitud [25].

En Cristo, Dios se entrega a la humanidad; y en Cristo la humanidad entera y toda la creación se entregan a Dios. De este modo, todo retorna a su principio. Cristo es la «recapitulación de todo» (Ef 1,10); y, a la vez, el cumplimiento de cada cosa en Dios; cumplimiento que es gloria de Dios [26]. Cristo es alfa y omega, principio y fin de todas las cosas. «Jesucristo ayer como hoy es el mismo, y lo será siempre» (Heb 13,8).

6. CRISTO, FUNDADOR DE LA IGLESIA

Los orígenes de la Iglesia presentan un problema difícil de resolver porque, para verificarlos con exactitud histórica, como en el caso de cualquier otra institución humana, hacen falta los documentos y los monumentos que den fe de su existencia; pero una institución no deja rastros documentales de sí hasta que pertenece plenamente a la vida pública. Y ésta es la dificultad fundamental a la hora de relatar los orígenes o la fundación de la Iglesia. Es cierto que ahí está el Nuevo Testamento como testimonio colectivo de la existencia de Jesús y de la Comunidad que está detrás de él; no cabe duda de que ningún autor del Nuevo Testamento escribe en nombre propio sino en tanto que es miembro de esa Comunidad de discípulos de Jesús. Se puede afirmar que cada libro, cada párrafo, cada frase del Nuevo Testamento es una interpretación de la vida, de los hechos y de las palabras de Jesús a la luz de la situación de la comunidad en que fue escrito; y, viceversa, una interpretación de la situación de esa comunidad a la luz de la vida, de los hechos y de las palabras de Jesús.

[23] *Tertio millennio adveniente,* 1.
[24] WA 57,30,15.
[25] Ibid.
[26] Ibid.

La crítica no se cansa de repetir, desde hace mucho tiempo, que la Iglesia primitiva nació de la «fe pascual»; pero esta idea, que, en principio, ha sido aceptada por los exegetas e historiadores católicos, tiene que ser muy matizada en el sentido de que, sin duda, la doctrina de Jesús no es solamente inspiradora de la Iglesia que nacería después de su muerte y resurrección, sino que Jesús es el verdadero fundador de la Iglesia porque el Jesús «prepascual» tuvo una decidida intencionalidad y la expresa voluntad de formar una Comunidad de discípulos a la que conocemos y llamamos «Iglesia de Cristo», tal como hoy existe en sus elementos constitutivos.

La Iglesia no aparece en la historia como una comunidad que surge de la iniciativa de unos hombres que toman como punto de referencia el recuerdo, la admiración y las enseñanzas de un Maestro religioso que se llamó Jesús de Nazaret, porque él no habría tenido proyecto fundacional alguno. Al contrario, la persona de Jesús, y su mensaje, sus hechos y sus palabras, conllevan la fundación de la Iglesia; es decir, la Iglesia no tiene solamente su origen en la intención y en el mandato del Jesús prepascual, sino en todo el acontecer de Cristo. La Iglesia es el proyecto y la obra de Jesús; la obra, por tanto, de Dios, y no la obra de una iniciativa humana cualquiera.

No se puede afirmar, sin embargo, que hubo un momento concreto en que Jesús declaró fundada la iglesia, como cuando se firma el acta de constitución de una sociedad. Fue con la totalidad de su acción salvadora como Jesús constituyó su Iglesia en el mundo. En el acontecimiento prepascual que es todo el hacer y el acontecer de Jesús, se pueden distinguir algunos momentos decisivos:

1) La predicación del Reino de Dios: «Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la llegada del reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura» (LG 5). No es exacto afirmar que, cuando Jesús predicaba el reino de Dios, no pensaba en la Iglesia. Gran parte de las parábolas tienen una evidente referencia a la Iglesia como comunidad de salvación para todos los hombres [27].

2) La constitución de los Doce: la formación del grupo de los Doce y el envío de los discípulos a predicar apuntan hacia el futuro; lo cual significa, por lo menos implícitamente, la fundación de la Iglesia. Los Doce son quienes garantizan el anuncio de salvación (1 Cor 11,23). Un indicio muy fuerte de que la Iglesia primitiva se aferra a la intención y a los actos institucionales de Jesús, es precisamente la conservación del grupo de los Doce con la elección de Matías en lugar de Judas Iscariote (Hch 1,21-26).

3) El Primado de Pedro: en el grupo de los Doce sobresale la figura de Pedro que fue puesto por el mismo Jesús «al frente de los de-

[27] Cf. Mc 4,14; Lc 12,32; Jn 10,11; Jn 15,1-5; Mt 13,47-50.

más apóstoles e instituyó en la persona del mismo el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y comunión» (LG 18). La institución del primado de Pedro no cabe duda de que es un momento decisivo en la fundación de la *Iglesia* en cuanto tal que aparece en Mt 16,18; este pasaje de Mateo no es simplemente una categoría pospascual, sino algo prepascual que en labios de Jesús se refería a la estabilidad de la comunidad salvífica que se asienta sobre la *Roca* que es Pedro.

4) La institución de la Eucaristía, centro de la celebración litúrgica de la comunidad de los discípulos, es presentada como un elemento estable, intangible, que garantiza la permanencia y la unión de los discípulos entre sí. Según San Pablo, la vida litúrgica de la comunidad cristiana centrada en la Eucaristía es inseparable del núcleo más primitivo de la Iglesia (1 Cor 11,22). Y la Eucaristía no es en modo alguno invención humana sino pura iniciativa de Jesús.

5) El envío de los Apóstoles por todo el mundo a predicar la Buena Nueva y la promesa de enviar el Espíritu Santo son la garantía de la perpetuidad del proyecto salvífico de Jesús de Nazaret.

6) Ciertamente, no hay ruptura entre la comunidad prepascual y la comunidad pospascual de los creyentes en Jesús de Nazaret como el Mesías prometido por Dios. La venida del Espíritu Santo en Pentecostés es, según los Hechos, un acontecimiento de capital importancia para la eficacia posterior de la Iglesia, pero no significa la fundación propiamente dicha de la Iglesia, porque ésta ya estaba allí, reunida en torno a María la Madre de Jesús (Hch 1,15); pero sí fue la hora en que aquella pequeña comunidad de discípulos fue revestida de la fuerza de lo alto (Lc 24,49) que la habilitó para su expansión por el mundo entero.

7) La Iglesia primitiva tiene una conciencia muy explícita de que es la comunidad salvífica del Mesías, de Jesús de Nazaret, a quien Dios ha elevado a su diestra [28].

La Iglesia fundada por Jesús es una semilla que tiene que germinar, crecer, para dar cobijo a todos los hombres, de todos los tiempos y lugares; pero su crecimiento y expansión, y su adaptación a todas las culturas, no pueden oscurecer los vínculos directos que la unen al Jesús prepascual. La Iglesia, como el propio Hijo de Dios que la fundó, tendrá que encarnarse en los hombres y culturas de todos los tiempos y lugares, para ser la continuadora de la misma obra salvífica de Jesús, y testimoniar así la presencia del reino de Dios en medio del mundo.

[28] Hch 2,32-36; 3,13-15; 5,30ss; 7,55ss; 9,4ss; 10,37-43; 13,27-31.

Capítulo III
LA IGLESIA PRIMITIVA DE JERUSALÉN

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Bilbao 1987); ID., *La Iglesia de Jerusalén. Orígenes de la Iglesia y sus primeros desarrollos* (Barcelona 1989); ID., *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Santander 1994); BAGGATI, B., *Alle origini della Chiesa* (Ciudad del Vaticano 1981); DUPONT, J., *Les sources du Livre des Actes. État de la question* (París 1960); EQUIPO CAHIERS BIBLIQUES, *Los hechos de los Apóstoles* (Estella 1979); FITZMEYER, J. A., *El evangelio según San Lucas* (Madrid 1986); GOGUEL, M., *L'Église primitive* (París 1947); HENGEL, M., *La storiografia protocristiana* (Brescia 1985); JEREMIAS, J., *Jerusalén y el pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1977); LEIPOLDT, J., *El mundo del Nuevo Testamento,* 3 vols. (Madrid 1973); MAROTO, P., *Comunidades cristianas primitivas* (Madrid 1974); PENNA, R., *L'ambiente storico-culturale delle Origini cristiane* (Bolonia 1986); PERROT, CH., «Los Hechos de los Apóstoles», en A. George-P. Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento,* I (Barcelona 1983); RICOEUR, P., *Tiempo y narración,* 3 vols. (Madrid 1987); SCHUMACHER, E., *El vigor de la Iglesia primitiva* (Barcelona 1957); TESTA, E., *Nazaret Giudeo-Cristiana. Riti, iscrizioni, simboli* (Jerusalén 1969).

1. LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

La fuente principal para conocer el origen y desarrollo de la comunidad primitiva de Jerusalén son los Hechos de los Apóstoles; esta obra no es, evidentemente, una narración completa, sino una selección de lo que allí acaeció durante los primeros años de existencia de la comunidad primitiva. San Lucas compuso este libro con la intención muy precisa de continuar su Evangelio, en el que narraba «todo lo que Jesús hizo y enseñó desde un principio hasta el día en que, después de haber dado instrucciones por medio del Espíritu Santo a los apóstoles, fue llevado al cielo» (Hch 1,1-2).

Lucas se presenta a sí mismo como un *historiador* que «ha investigado diligentemente» y «ha narrado ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra» (Lc 1,1-4); pero Lucas, como los demás autores del Nuevo Testamento, escribe para quienes han sido ya iniciados en la fe, a fin

de que «conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,4).

Desde una consideración meramente literaria, hay que admitir que los Hechos de los Apóstoles tienen parecidos formales con las obras históricas que por entonces escribían los autores profanos; pero, en realidad, Lucas se presenta en los Hechos más como un teólogo que como un historiador, por lo menos en el sentido que esta palabra tiene hoy para nosotros. Antes que historiador, Lucas es un creyente en Jesús como el Cristo, es decir, la fe está en el primer plano de su relato; Lucas transmite verdades teológicas revestidas con un ropaje histórico.

Por su condición de creyente y de teólogo, Lucas se remonta a los eternos designios de Dios de salvar al hombre, y muestra cómo existe una perfecta continuidad entre el Pueblo elegido de Dios y Jesús, en quien se cumplen las profecías del Antiguo Testamento, y entre Jesús y la Iglesia; ésta es la prolongación de la obra salvífica de aquél, por medio del Espíritu. Por eso Lucas empieza su Evangelio, la primera parte de una obra unitaria, cuya segunda parte son los Hechos de los Apóstoles, con el mensaje de Dios, quien, por medio del arcángel Gabriel, anuncia a María el proyecto salvífico de Dios prometido en el Antiguo Testamento; y en la segunda parte de esa obra unitaria, Lucas expone cómo la Iglesia ha sido fundada por Jesús para que continúe a través del tiempo y del espacio su obra salvífica. La Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, es la continuadora de una historia de salvación iniciada en el Antiguo Testamento y culminada en la actuación de Jesús de Nazaret.

Al escribir los Hechos de los Apóstoles, Lucas quiere mostrar cómo el anuncio del reino de Dios se dirigió primero a los judíos y, desde ellos, pasó después a todos los hombres de buena voluntad. De ahí la división de los Hechos en dos grandes partes: los primeros quince capítulos se ocupan de la comunidad primitiva de Jerusalén; y los trece capítulos restantes se centran fundamentalmente en la obra apostólica de San Pablo, elegido por Dios, a través de la propia comunidad, para anunciar el evangelio a la gentilidad (cf. Hch 13,1-3).

2. EL ACONTECIMIENTO DE PENTECOSTÉS

El grupo de los seguidores de Jesús de Nazaret se dispersó después de los trágicos acontecimientos de la crucifixión; pero su dispersión concluyó al tener lugar la experiencia de la resurrección, dando origen a un grupo constituido por unas 120 personas que regresaron a Jerusalén. Este grupo, reunido en torno a María, la Madre

de Jesús, y que perseveraba en la oración con un mismo espíritu (cf. Hch 1,14), empezó por recomponer el número significativo de «los Doce», roto por la traición de Judas Iscariote; solamente podían ser candidatos a formar parte de ese número simbólico aquellos que habían sido testigos oculares «todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea testigo con nosotros de la resurrección» (Hch 1,22). Dos discípulos reunían esas condiciones: Matías y José, llamado Barsaba; «la suerte cayó sobre Matías, que fue agregado al número de los doce» (Hch 1,26).

El uso litúrgico que hace la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles (2,1-41) ha hecho que los cristianos consideren el acontecimiento de Pentecostés como el *Acta de nacimiento* de la Iglesia. Y no es así, porque la Iglesia ya había nacido, ya había sido fundada por Jesús antes de Pascua.

Los distintos autores del Nuevo Testamento coinciden en señalar a Cristo resucitado como aquel que envía el Espíritu Santo; pero los distintos textos no ofrecen un relato coherente en cuanto al tiempo y a la forma en que el Espíritu Santo es enviado a la incipiente comunidad. San Juan difiere de Lucas en cuanto al tiempo, pero coincide en cuanto al lugar. Según San Juan (20,19-22), la resurrección, la ascensión y la venida del Espíritu Santo acaecen en el mismo día; el propio San Lucas da otra versión de la venida del Espíritu Santo en otro pasaje de los mismos Hechos de los Apóstoles (4,31). Lo cual significa que existe algo de arbitrariedad en la forma en que los autores del Nuevo Testamento describen la venida del Espíritu Santo, pero en la mentalidad de la Iglesia ha prevalecido la narración de Lucas (2,1-41).

A pesar de su inicial pretensión de historiador, Lucas se muestra en este pasaje más como teólogo que como historiador; él quiere poner de relieve el profundo significado teológico que encierra el comunicar y recibir el Espíritu Santo; y lo hace describiendo el hecho de la venida del Espíritu Santo dentro de un cuadro cargado de simbolismo; la presencia del Espíritu no puede ser captada ni descrita como la crónica del ingreso en Roma de un emperador que vuelve victorioso de una guerra. La venida del Espíritu, como acción divina que es, no puede ser captada por los ojos del hombre; solamente se puede conocer por los efectos que produce, y esto dentro de una perspectiva de fe.

La venida del Espíritu Santo acaeció realmente; pero no como Lucas la describe. Lucas expone una realidad teológica en un «marco histórico». Para entender esta verdad teológica que quiso transmitir, es preciso interpretar el simbolismo del marco histórico: tiene lugar en la Fiesta de las Semanas (Pentecostés), que desde el siglo II

antes de Cristo había adquirido el carácter de aniversario litúrgico de la entrega de la Ley a Moisés en el Sinaí. El relato de la venida del Espíritu Santo trae a la memoria la teofanía del Sinaí (Éx 19,16ss; Hch 2,2-3; 4,31); del mismo modo que la Alianza de Dios con su Pueblo tuvo lugar tres meses después del éxodo de Egipto (Éx 19,1), también la venida del Espíritu Santo tiene lugar 50 días después del «éxodo» llevado a cabo por Jesús en Jerusalén (Lc 9,31). Moisés es figura de Cristo; y la asamblea de Israel congregada en el desierto es figura de la Iglesia. La alianza con el antiguo Israel es figura de la nueva alianza con el nuevo Israel que es la Iglesia.

San Lucas compuso el relato de Pentecostés en torno al año 70; es decir, después de haber experimentado cómo el anuncio del evangelio había alcanzado ya a todas las naciones: «quedaron todos llenos del Espíritu Santo» (Hch 2,4); en la mañana de Pentecostés estaban congregadas todas las naciones en Jerusalén, la verdadera «Sión escatológica», centro y meta de la peregrinación salvífica de todos los pueblos: «por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gén 12,3). San Lucas expresa con esta referencia a Abrahán, padre de todos los creyentes, la verdadera universalidad de la Iglesia alcanzada ya cuando escribe los Hechos: el Espíritu Santo, como regalo del Mesías, es quien ha formado la Iglesia de entre todas las naciones de la tierra, anunciando por medio de los Apóstoles el mensaje evangélico, que era comprendido por todos, en alusión evidente a la confusión de lenguas de Babel, que ahora ha concluido porque todos los pueblos hablan el mismo idioma del Espíritu Santo, dando lugar a una nueva comunidad impulsada desde dentro por él mismo.

3. DEL «VERDADERO ISRAEL» AL «NUEVO ISRAEL»

a) Adhesión de la comunidad primitiva al judaísmo

La fe en la resurrección de Jesús provocó la reagrupación de los discípulos; y fue el motor inicial que puso en marcha la comunidad primitiva; pero la fe en la resurrección se consolidó en Galilea y la comunidad primitiva se manifestó en Jerusalén. De modo que Jerusalén es la Iglesia-madre; la madre de todas las Iglesias, porque la ciudad santa de Jerusalén es el punto de partida temporal, étnico y espacial de la Iglesia universal; desde allí ha de llegar la fe a todos los confines del universo, a todos los pueblos y hasta el final de los tiempos.

Los cristianos de Jerusalén sabían que la fe en el Señor Jesús hacía de ellos un grupo que, aunque continuaba formando parte del pueblo judío, se distinguía netamente de éste; pero en el deseo de to-

dos los cristianos estaba el que esta diferencia terminaría muy pronto porque tenían la esperanza de que todo el pueblo judío no tardaría en reconocer en Jesús al Mesías prometido.

La comunidad primitiva no era una secta entre otras muchas que existían por entonces en el pueblo de Israel; también los esenios se consideraban a sí mismos como una comunidad escogida, como un resto que serviría de fermento para regenerar a toda la masa.

Hay vestigios en el Nuevo Testamento que atestiguan que los primeros cristianos conservaban muchos puntos de contacto con el judaísmo tradicional: tenían reuniones comunitarias en el templo (Hch 2,46; 3,1; 6,21), y aparecían a los ojos del pueblo como judíos fervorosos (Hch 5,13).

b) **La comunidad primitiva se separa del judaísmo**

Al principio los cristianos de Jerusalén se consideraban a sí mismos como el *verdadero Israel.* Fueron necesarias algunas experiencias dolorosas para que ellos empezaran a considerarse como el *nuevo Israel.* Las bases para que esto ocurriera estaban puestas ya en la fe en la resurrección de Jesús, con la que se inauguraba la salvación escatológica. La fe en la resurrección de Jesús era una fuerza tan poderosa que haría saltar en pedazos al judaísmo tradicional.

Los autores del Nuevo Testamento le dan a la comunidad primitiva el significativo nombre de Iglesia *(Ekklesia),* palabra que los Setenta emplearon para traducir la palabra hebrea *qahal* que designaba a Israel como pueblo de Dios reunido en el desierto; y esto significa que los cristianos primitivos de Jerusalén ya no se consideran como un grupo dentro del judaísmo oficial, sino como *el nuevo Pueblo de Dios.*

El bautismo, administrado en el nombre de Jesús, se convirtió en el rito diferenciador con respecto al judaísmo; la comunidad primitiva no quería ser confundida con cualquier movimiento religioso indefinido; era una comunidad histórica que tenía su propia identidad; esto no obsta para que, durante algún tiempo, los cristianos hebreos continuasen practicando el rito de la circuncisión, pero ya no como distintivo de los seguidores de Jesús.

Todas las religiones se expresan a sí mismas en el culto: por el culto se realizan, se afirman, se conservan, y se extienden. En todas las religiones, y en el cristianismo también, el culto respecto a Dios es homenaje y adoración; y respecto a los hombres es instrucción y edificación; o, lo que es lo mismo, el culto tiene tres funciones muy específicas: *mística,* en cuanto que tiene como finalidad unir la divinidad con la humanidad; *didáctica,* en cuanto que en las celebracio-

nes del culto los fieles son instruidos; *simbólica,* en cuanto que en el culto la religión toma conciencia de sí misma y se manifiesta tal como es.

4. LA COMUNIDAD PRIMITIVA DE JERUSALÉN

a) **El ideal: la comunidad de Jesús con los Doce**

La comunidad primitiva de Jerusalén tiene su precedente inmediato en la comunidad de Jesús con los Doce. Esta comunidad estaba fundada, remotamente, en la acogida de la voluntad del Padre manifestada en el evangelio del reino (Mc 9,31-35), e inmediatamente, en el hecho de seguir a Jesús y convivir con él, que llama a los que quiere (Mc 3,13-19). Pertenecer a esta comunidad exigía algunas actitudes básicas: hacerse servidor de todos, igualdad fraterna ante Dios que es el único Maestro y Padre de todos, y el amor mutuo que es el aglutinante de todas las diferencias, como mandamiento principal de Jesús; y este amor implica sacrificio por los hermanos hasta dar la vida por ellos, y capacidad de perdón recíproco hasta setenta veces siete.

Estas actitudes serán el fundamento de las comunidades cristianas de todos los tiempos y lugares. La comunidad primitiva de Jerusalén fue la primera plasmación concreta de la comunidad de Jesús con los Doce después de su ascensión a los cielos. Toda comunidad cristiana es una convocación que parte de la iniciativa de Dios uno y trino: Jesús llama a los que quiere (Mc 3,13); pero ninguno va al Hijo si el Padre no lo lleva (Jn 6,44); y nadie confiesa que Jesús es Señor si no es por la fuerza del Espíritu Santo (1 Cor 12,3). San Agustín afirma que aquel altísimo ejemplo de amor mutuo que dio la comunidad primitiva fue el fruto inmediato de la oración de Jesús al Padre en la última Cena: «Que sean uno como tú, Padre, y yo somos uno» (Jn 17,21) [1].

Los discípulos en vida de Jesús se sintieron unidos por él, que había suscitado en ellos los mismos sentimientos y la misma esperanza; después la fe en la resurrección reforzó este lazo de unión entre ellos; y se fue fortaleciendo a medida que se explicitaban las fórmulas teológicas, pues en los orígenes existía el hecho de la Iglesia y una doctrina sobre la Iglesia; el desarrollo del hecho y de la doctrina se han verificado a la par.

[1] SAN AGUSTÍN, *Sermón* 103: PL 26,614-615.

San Lucas sintetiza en cuatro puntos el ideal de vida de la comunidad primitiva: «Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión de vida, en la fracción del pan, y en las oraciones» (Hch 2,42).

La predicación de los apóstoles y el hermoso ideal de vida fraterna de los cristianos suscitó admiradores en Jerusalén; los cristianos «gozaban de la simpatía de todo el pueblo» en su entorno (Hch 2,47; 4,33); y muchos, incluidos algunos sacerdotes, pedían el ingreso en la comunidad pues «el Señor agregaba día a día a la comunidad a los que se habían de salvar» (Hch 2,47).

b) Gobierno propio de la comunidad primitiva

La comunidad primitiva tenía sus propias autoridades. El gobierno era ejercido por los Doce presididos por Pedro. La preeminencia de Pedro resalta tanto en los Evangelios como en los Hechos de los Apóstoles; pero la comunidad participaba muy activamente en las decisiones importantes, como fue el caso de la elección de Matías y de los siete diáconos. Los Hechos de los Apóstoles ponen muy de relieve la obediencia de la comunidad a la palabra de los Doce (Hch 2,42).

Cuando San Pedro abandonó Jerusalén, a causa de la persecución de Herodes, Santiago, *el hermano del Señor,* quedó al frente de la comunidad; se discute, y hay razones para ambas opiniones, si se trata del apóstol Santiago el Menor o de un pariente de Jesús; también San Juan tuvo un puesto relevante, pues es una de las tres «columnas» de aquella comunidad (Gál 2,9). Algunos cristianos separados toman la ausencia de Pedro para afirmar que entonces se produjo un cambio ideológico en la dirección de la comunidad; el gobierno habría pasado de los discípulos a los parientes de Jesús, dando así origen a una especie de califato basado en los lazos de sangre, al estilo musulmán, en el que se sucedieron los parientes de Jesús [2]. Es cierto que algunos parientes del Señor estuvieron al frente de la Iglesia de Jerusalén hasta los tiempos del emperador Adriano, pero esto en modo alguno justifica la existencia de esa especie de califato.

c) Un altísimo ideal de vida fraterna

La Comunidad primitiva formó un hermoso ideal de vida fraterna: «tenían un solo corazón y una sola alma» (Hch 4,32). Esta comu-

[2] GOGUEL, M., *L'Église primitive,* p.37.

nión fraterna se mostraba en la ayuda mutua, en el sufrimiento común y en la comunidad de bienes: «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2,44-45); no había entre ellos ningún necesitado (4,32-36). San Lucas ofrece una visión muy idealizada del estilo de vida de aquella primera comunidad, en la que confluyen tres corrientes de pensamiento: una, que provenía de la promesa del Antiguo Testamento, según la cual, con la llegada del Mesías, se daría lugar a la implantación de una fraternidad perfecta, en la que desaparecerían definitivamente los pobres (Dt 15,4); otra proveniente de la cultura griega, según la cual «entre amigos todo es común» [3]; y una tercera, que en realidad coincide con la segunda porque pertenece a la filosofía estoica, muy bien plasmada por Séneca, según el cual la propiedad privada introdujo la corrupción en el hombre, y ésta solamente será abolida por la aceptación de las enseñanzas de los filósofos [4]. San Lucas ha visto cómo la falta de la comunicación de bienes ha conducido a la fragmentación de la fraternidad cristiana en la comunidad paulina de Corinto (1 Cor 11,20-34).

Lucas describe este altísimo ideal de vida en fraternidad, pero también constata que la realidad de la vida no coincide con él; es el caso de la escasa atención a los pobres del grupo de los cristianos helenistas, que condujo a la designación de los siete diáconos para que se ocupasen expresamente de ellos (Hch 6,1-6); y el caso del fraude de Ananías y Safira (Hch 5,1-11).

5. EL CULTO CRISTIANO

a) Identidad del culto cristiano

El culto cristiano tiene desde la comunidad primitiva dos elementos fundamentales: la *Palabra* y el *Sacramento;* por la primera se adoctrina a los fieles; y por el segundo, los fieles se colocan bajo la influencia de la gracia del Señor Jesús. Las manifestaciones sacramentales de la Iglesia primitiva fueron el *Bautismo* o sacramento de la agregación a la Iglesia, y la *Eucaristía* por la que se nutre la relación mística entre Dios y el hombre.

En el Nuevo Testamento existe un fuerte contraste entre la importancia que tuvo el culto y la escasa información sobre el mismo; y

[3] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 1168.
[4] SÉNECA, *Epist.* 90, 3.

es más escasa sobre el culto sacramental que sobre el culto de la Palabra; y la información sobre los sacramentos gira más en torno a su significado teológico que en torno a la manera de celebrarlo. La liturgia se fijaba en normas y leyes cuando faltaba la creatividad; y éste no era el caso de la comunidad primitiva; solamente se dio alguna instrucción sobre el modo como se ha de celebrar el culto cuando se introdujo algún abuso, como fue el caso de la comunidad de Corinto (1 Cor 11,17-34).

b) **Lugar y día del culto en la comunidad primitiva**

El culto de la comunidad primitiva de Jerusalén tenía dos centros: el Templo y las casas particulares. En el Templo los cristianos tomaban parte en la oración tradicional del judaísmo; en las casas particulares se celebraba el culto propio del cristianismo. El culto cristiano no era algo individual, ni siquiera familiar, sino el culto de toda la comunidad de los creyentes en Jesús. Se conocen dos de estas casas: la sala alta (Hch 1,13), donde vivía la pequeña comunidad de galileos que constituyó el primer núcleo de la comunidad primitiva; y la casa de la madre de Juan Marcos (Hch 12,12).

Por el estrecho lazo que al principio mantuvieron los cristianos con el judaísmo, parecería de todo punto imposible que pudieran cambiar el día del culto; pero, en realidad, no tardaron en hacerlo, sustituyendo el sábado por el domingo, es decir por *el día del Señor,* aunque este cambio no se hizo al mismo tiempo en todas las comunidades. Cuando San Mateo, después del año 70 sin duda, escribió su evangelio, dirigido a las comunidades cristianas de Palestina, todavía se atenía a la praxis cultual sabática, pues recomienda orar para que los acontecimientos finales no tengan lugar ni en *invierno* ni *sábado* (Mt 24,20) porque los judíos no podían hacer largas caminatas en sábado; en cambio, San Marcos, que escribe para la comunidad cristiana de Roma, más o menos por el mismo tiempo, no menciona el *sábado* sino solamente el *invierno* (Mc 13,18).

c) **Oración en común**

El culto de la comunidad primitiva, además del Bautismo o rito de iniciación y agregación a la comunidad, tenía otros dos elementos fundamentales: la *Oración comunitaria* y la *Cena del Señor.*

Los cristianos primitivos subían comunitariamente al Templo a orar (Hch 2,46; 5,21). En la oración comunitaria, realizada en las casas par-

ticulares, se recitaba sin duda el *Padrenuestro,* la oración que Jesús enseñó a sus discípulos; y tenía también un relieve especial la invocación del Señor resucitado: «Ven, Señor, Jesús» (cf. 1 Cor 16,22).

Pedro y Juan suben al Templo a la hora de nona que era la hora de la oración, y a la hora del sacrificio (Hch 3,1); pero esto no significa que los cristianos tomasen parte en los sacrificios de la Antigua Alianza; este abandono se debió de aceptar desde el principio porque, salvo alguna alusión de la Carta a los Hebreos y de la Epístola de Bernabé, no se encuentra en la literatura paleocristiana ninguna polémica en contra de esos sacrificios; si hubieran existido entre los cristianos algunos partidarios de ese culto sacrificial, sería muy extraño que San Pablo no hubiese dejado algún vestigio en sus polémicas con los judaizantes. Solamente en el *Evangelio de los Ebionitas* se ha conservado una frase expresamente contraria a los sacrificios cruentos del Antiguo Testamento, que se pone en labios de Jesús: «he venido a abolir los sacrificios, y, si no dejáis de sacrificar, no se apartará de vosotros mi ira» [5]; evidentemente es una pura invención del autor de este libro apócrifo, aunque pudiera suceder que en la comunidad en la que se escribió este libro existiesen algunos cristianos residuales partidarios de los sacrificios, pero no hay ninguna otra fuente que aluda a este problema. Hegesipo presenta a Santiago, el hermano del Señor, todo el día en el Templo, pero no sacrificando, sino intercediendo por el pueblo.

d) **La Cena del Señor**

Jesús había anunciado, en su discurso sobre el «pan de vida», la institución de la Eucaristía: «Yo soy el Pan de vida..., el que coma de este Pan vivirá para siempre. El Pan que yo daré es mi carne para vida del mundo... El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna» (Jn 6,32-50). En la última Cena, Jesús hizo realidad su promesa; con la institución de la Eucaristía Jesús anticipaba su sacrificio en la cruz; y la Eucaristía será ya para siempre el fundamento último de su Iglesia, como sacramento que actualiza la permanencia del Señor resucitado en la comunidad de sus fieles. Jesús mandó que se hiciera como recuerdo suyo; y la comunidad primitiva aceptó gozosamente este mandato.

Unida al sencillo culto de la oración, la comunidad primitiva celebraba una frugal comida, siguiendo el mandato de Jesús. Pero esta comida no era simplemente un recuerdo, sino que tenía un profundo

[5] SANTOS OTERO, A. DE, *Los Evangelios apócrifos,* p.56.

sentido escatológico (Hch 2,42-46); era una comida fraterna, no sólo en recuerdo del Señor ausente, sino también en la expectación de su próxima venida en gloria y majestad.

Más tarde se prescindirá de la comida fraterna, pero permanecerá para siempre y de un modo intangible la «fracción del pan» o sacramento de la Eucaristía: «eran constantes en la fracción del pan» (Hch 2,42).

6. CRISTIANOS HEBREOS Y CRISTIANOS HELENISTAS

a) **Elección de los siete diáconos**

La comunidad primitiva se componía de «cristianos hebreos» y de «cristianos helenistas»; los primeros procedían de los judíos residentes en Palestina, y los segundos procedían de los judíos de la «Diáspora», es decir, de aquellos judíos que se hallaban dispersos por toda la cuenca del Mediterráneo. Los judíos de la Diáspora, por su contacto con la cultura griega, eran más liberales respecto a la observancia de la Ley y de las tradiciones mosaicas que los judíos palestinenses. Debido a la diversidad de idiomas se habían formado sinagogas distintas. Al principio, la comunidad primitiva debía de estar compuesta por un grupo unitario; pero poco a poco se percataron de que la diversidad de idiomas y también la diversidad de mentalidad producían roces entre los dos bloques; sobre todo, cuando las viudas y los pobres del bloque helenista no recibían la misma atención que los pobres del bloque hebreo.

Estos roces motivaron el que la comunidad se dividiera en dos grupos independientes: el de los cristianos hebreos y el de los cristianos helenistas. La cúpula dirigente hasta entonces había sido de lengua hebrea, porque los Doce eran hebreos. San Pedro aconsejó a los cristianos helenistas que eligieran a sus propios dirigentes, los cuales constituyeron el grupo de los «Siete Diáconos», que son todos cristianos helenistas, como lo atestiguan sus nombres: Esteban, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas y Nicolás. Los Apóstoles les impusieron las manos (Hch 6,1-6); lo cual significa que su función no se limitaba a la de simples «asistentes a las mesas», sino que componían la jerarquía propia del grupo de los cristianos helenistas, del mismo modo que los Doce eran la jerarquía inmediata del grupo cristiano de los hebreos; aunque, naturalmente, como núcleo originario proveniente de Jesús, tenían también la autoridad suprema sobre todos los cristianos, como se demostraría poco después.

b) Martirio de Esteban. Dispersión de los cristianos helenistas

Los cristianos helenistas, por su liberalismo frente al Templo y a la Ley, tuvieron sin duda algún conflicto grave con los judíos helenistas residentes en Jerusalén; esto se desprende del martirio de Esteban, uno de los Siete Diáconos, cuya predicación, como la de Jesús, chocó frontalmente con las creencias de los fariseos. Esteban fue acusado, como Jesús, de blasfemia contra Dios, contra Moisés, contra la Ley, y de que amenazaba con destruir el Templo; y en consecuencia fue condenado a muerte y lapidado (Hch 6,11-14; 7,55-59).

Entonces se inició una persecución contra los cristianos helenistas que tuvieron que abandonar Jerusalén, y se dispersaron por Judea y Samaria. Los cristianos hebreos y los Doce prosiguieron su vida en Jerusalén sin ningún contratiempo. Con la dispersión de los cristianos helenistas dio comienzo la primera expansión del cristianismo fuera de Jerusalén; pues de ese grupo surgieron algunos misioneros que llevaron el anuncio del evangelio en primer lugar a Samaria, región que ya estaba bien dispuesta por la evangelización del propio Jesús; en Sicar había tenido lugar su encuentro con la samaritana, la cual habló de Jesús a sus paisanos y «muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por las palabras de la mujer» (Jn 4,39); Jesús «se quedó allí dos días y fueron muchos más los que creyeron por sus palabras» (Jn 4,41).

En Samaria perduraba sin duda muy vivo el recuerdo del Rabí de Nazaret; y ahora, al escuchar al diácono Felipe, fueron muchos los que se bautizaron (Hch 8,4-8). También se convirtió y fue bautizado Simón el Mago, un gentil en quien las gentes creían ver una emanación de la Divinidad por sus poderes mágicos; su conversión se debió más a «las señales y los grandes milagros» que hacía Felipe (Hch 8,9-13) que a una fe verdadera. Pedro y Juan bajaron a Samaria para imponer las manos y comunicarles el Espíritu Santo a los recién convertidos; y fue entonces cuando Simón Mago intentó comprar a los apóstoles el poder de imponer las manos y conferir el Espíritu Santo (Hch 8,18-24).

Los misioneros helenistas llevaron el evangelio fuera de los límites geográficos de Palestina; llegaron hasta Siria, Fenicia y Chipre; en Antioquía, capital de Siria, predicaron el evangelio no sólo a los judíos allí residentes, sino también a los paganos, a los que no les imponían las cargas de la tradición mosaica. Al no tener vigencia la ley mosaica, aquella comunidad se diferenció netamente de cualquier otra comunidad judía; y por eso en Antioquía, hacia el año 45, los discípulos de Jesús empezaron a ser designados con el apelativo de *cristianos* (Hch 11,19-26). La comunidad antioquena, al estar libre de cualquier traba cultural judía, y al usar la lengua griega,

dio los primeros pasos que conducirán al cristianismo hacia la universalidad.

c) **Persecución contra los cristianos hebreos**

Los cristianos hebreos, más fieles a la tradición mosaica que los helenistas, vivieron en paz en Jerusalén durante algún tiempo después del martirio de Esteban. Hacia el año 43, Herodes Agripa I, que vivía en Roma al amparo del emperador Calígula, cayó en desgracia del emperador Claudio, y regresó a sus dominios de Palestina; se ganó las simpatías de Anás, que había intervenido directamente en el proceso contra Jesús, y para complacerle inició una persecución cruenta contra la «secta de los nazarenos» (Hch 24,5; 24,14; 28,22); decapitó a Santiago el Mayor; y después encarceló a San Pedro (Hch 12,1-4) con la intención de ejecutarlo públicamente para dar un escarmiento a «los nazarenos»; pero el Señor lo libró misteriosamente de la cárcel. A partir de este momento, San Pedro ya no ocupa un lugar tan destacado en los Hechos de los Apóstoles; deja el protagonismo a San Pablo; pero San Pedro volverá por algún tiempo a Jerusalén.

Pedro, después de ser liberado de la cárcel, se refugió en la casa de María, la madre de Juan Marcos, donde la comunidad estaba orando por él (Hch 12,12); y después, dice San Lucas, Pedro «se marchó a otro lugar» (Hch 12,17); evidentemente se marchó a otro lugar a anunciar el evangelio; ¿qué lugar sería ése? Según una antigua tradición, San Pedro fue Obispo de Roma durante veinticinco años; los veinticinco años que van desde que salió de la cárcel en Jerusalén hasta que murió en Roma durante la persecución de Nerón (64-67); pero no hay que entender que estuviera en Roma veinticinco años ininterrumpidos, porque por los Hechos de los Apóstoles se sabe que estuvo en Jerusalén en torno al año 50 (Hch 15,6-11); posteriormente estuvo en Antioquía (Gál 2,11-14); y probablemente pasó algún tiempo también en Corinto, pues Pablo constata la existencia de un grupo de cristianos que en aquella comunidad se consideraban partidarios de Pedro (1 Cor 1,12).

Capítulo IV

SAN PABLO Y LOS CAMINOS DE LA GENTILIDAD

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Gómez, J., *Inculturación y vida religiosa* (Madrid 1995); Baggati, B., *L'Église de la gentilité en Palestine* (Jerusalén 1968); Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca 1989); Bartolomé, J. J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1997); Becker, J., *Pablo. El apóstol de los paganos cristianos* (Salamanca 1996); Bornkamm, G., *Pablo de Tarso* (Salamanca 1979); Brunot, A., *Los escritos de San Pablo. Cartas a las jóvenes comunidades* (Estella 1982); Cerfaux, L., *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona 1972); Cothenet, E., *San Pablo en su tiempo* (Estella 1979); Eichholz, G., *El evangelio de San Pablo* (Madrid 1977); González-Ruiz, J. M.ª, *Las cartas de la cautividad* (Roma-Madrid 1956); Holzner, J., *San Pablo* (Barcelona 1961); Hophan, O., *Los Apóstoles* (Barcelona 1957); McDonald, M. Y., *Las comunidades paulinas* (Salamanca 1994); Montalbán, F. J., *Historia de las misiones* (Bilbao 1952); Shoes, H. J., *El judeocristianismo* (Alcoy 1970); Theissen, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985); Vidal, S., *Las cartas de San Pablo* (Madrid 1996).

1. CONVERSIÓN DE SAN PABLO

San Pablo fue el gran protagonista de la liberación del cristianismo respecto de la cultura judía. Pablo es la figura más señera del cristianismo primitivo; verdadero «superapóstol» porque él mismo dice que ha trabajado «más que los demás Apóstoles» (1 Cor 15,10). Era de raza judía, de la tribu de Benjamín; y era ciudadano romano por su nacimiento en Tarso de Cilicia. Por su formación infantil conocía la lengua y la cultura helenistas; por su formación religiosa, recibida en Jerusalén en la prestigiosa escuela del rabino Gamaliel (Hch 5,34-39), pertenecía a la secta de los fariseos; y sobresalía por el celo en defensa de las tradiciones judías.

Pablo aparece por primera vez en la escena cristiana en torno al año 36, cuando el martirio de Esteban; él no intervino directamente, pero «guardaba las ropas» de quienes lo apedreaban (Hch 8,58). Se distinguió por su animosidad contra los cristianos, hasta el punto de pedir cartas credenciales para las autoridades de la sinagoga de Damasco, a fin de apresar a los seguidores de Jesús, «hombres o mujeres», y «llevarlos atados a Jerusalén» (Hch 9,2).

Pero el Señor le salió al paso en el camino de Damasco; y le dio un giro de noventa grados a su vida; se convirtió al Señor Jesús, y se hizo bautizar por Ananías en Damasco. La conversión de San Pablo es la más célebre de todo el cristianismo primitivo; pero esta conversión resulta ser también la más misteriosa; se han dado muchas versiones sobre ella; hay quienes la atribuyen a la reverberación del sol sobre la arena que le trastornó la cabeza; otros opinan que fue la consecuencia de la excitación nerviosa, que, al acercarse al fin del viaje, se conmueve y se pasa al bando de las víctimas; y otros piensan que es la consecuencia de la alteración de sus convicciones a causa del martirio de Esteban. De lo que no cabe duda es que, una vez convertido, Cristo se ha apoderado de él de tal manera, que ya no podrá ser otra cosa que discípulo suyo. Pablo no fue nunca hombre de medias tintas; judío, lo fue hasta las últimas consecuencias; y cristiano, se entregó por completo a la causa de Cristo.

Pablo empezó de inmediato a anunciar la Buena Nueva en las sinagogas de Damasco; y era tal su ardor, que provocó las iras de los judíos, que quisieron asesinarlo (Hch 9,25); después pasó tres años en el desierto de Arabia, probablemente en el ambiente de alguna comunidad cristiana relacionada con los esenios, pues en sus cartas aparecen vestigios de las doctrinas *sadocitas,* propias de los esenios de Qumrán. Después viajó a Jerusalén, donde los cristianos lo recibieron con recelo por su historial de perseguidor de la Iglesia; pero por la mediación de Bernabé que lo presentó a los Apóstoles y les contó su conversión, la comunidad lo aceptó, y él «andaba con ellos por Jerusalén, predicando valientemente en el nombre del Señor», hasta el punto de que los judíos helenistas de Jerusalén lo consideraron un traidor, e intentaron asesinarlo; y al saberlo los «hermanos, lo llevaron a Cesarea, y le hicieron marchar a Tarso», su ciudad natal (Hch 9,26-30).

2. EL PRIMER VIAJE APOSTÓLICO DE SAN PABLO

En la comunidad de Antioquía se incrementaba día a día el número de gentiles que se convertían al cristianismo; entonces la comunidad de Jerusalén envió a Bernabé para que inspeccionara la realidad de la comunidad antioquena. La impresión de Bernabé no pudo ser mejor; «cuando llegó y vio la gracia de Dios se alegró y exhortó a todos a permanecer con corazón firme» (Hch 11,23); la presencia de Bernabé en Antioquía, «porque era un hombre bueno, lleno del Espíritu Santo y de fe» (Hch 11,24), aumentó aún más el número de creyentes. Entonces Bernabé fue a Tarso en busca de Pablo y lo rescató

para la comunidad de Antioquía, donde permanecieron juntos un año entero, adoctrinando a una gran muchedumbre (Hch 11,26).

Después de la visita de unos profetas venidos de Jerusalén, uno de los cuales se llamaba Agabo, que anunciaron una gran hambre «sobre toda la tierra» (Hch 11,27-28), la comunidad antioquena designó a Bernabé y a Pablo para llevar a los hermanos de Jerusalén un donativo recogido en una colecta para paliar los efectos del hambre que, en efecto, se desató en tiempos del emperador Claudio (cf. Hch 11,27-30). Al regresar de Jerusalén, Bernabé y Pablo trajeron consigo a Juan Marcos.

La comunidad de Antioquía, ante la buena acogida que los paganos prestaban al evangelio, decidió enviar algunos hermanos en una misión, a fin de explorar las posibilidades que se ofrecían al evangelio en el mundo de la gentilidad. Los profetas de la comunidad de Antioquía, impulsados por el Espíritu Santo, pronunciaron este oráculo : «separadme a Bernabé y Saulo para la obra a que los he llamado» (Hch 13,2); eligieron a Bernabé y Pablo, «les impusieron las manos y los enviaron» (Hch 13,3); les acompañó Juan Marcos (Hch 13,5).

En torno al año 46, Bernabé, Pablo y Juan Marcos se embarcaron para Chipre, donde encontraron una comunidad cristiana que había sido fundada por los cristianos helenistas expulsados de Jerusalén con ocasión del martirio de Esteban. Convirtieron al gobernador romano Sergio Paulo, en cuyo honor Saulo cambió su nombre, Saulo, por el de Paulo. En Chipre, Bernabé, que era el jefe de la expedición misionera, pasa a un segundo plano y Pablo se coloca al frente de la misma.

Desde Pafos regresaron al continente, desembarcando en Perge de Panfilia; Juan Marcos no quiso proseguir el viaje y regresó a Antioquía. Bernabé y Pablo prosiguieron su campaña misionera, recorriendo Pisidia, Iconio, Listra, Derbe, Licaonia, y regresaron por el mismo camino hasta Atalía, donde se embarcaron para Antioquía.

Esta campaña misionera iba dirigida en primer lugar a los judíos de la diáspora, de modo que, al llegar a una ciudad, se dirigían a la sinagoga, donde anunciaban la buena nueva del reino a sus hermanos de raza; pero, ante su oposición sistemática a abrazar la fe, se dedicaron a los gentiles, los cuales se mostraron muy bien dispuestos para recibir el evangelio que les anunciaban (Hch 13,46).

3. EL «CONCILIO» DE JERUSALÉN

a) «Recorréis el mundo entero para hacer un prosélito»

Yahvé había elegido a Abrahán y su descendencia para ser portadores de una promesa universal de salvación: «por ti serán benditos todos los linajes de la tierra» (Gén 12,3); y a su descendencia, como recompensa, le prometió que de ella nacería el Mesías; pero el pueblo confundió la promesa universal de salvación con el premio; y entonces nación y religión se identificaron.

El pueblo judío tenía la obligación de extender el culto del Dios único; y en todas partes se esforzaban al máximo por convertir a los gentiles; era especialmente activa la propaganda judía en el mundo greco-romano; pero, si bien es verdad que muchos gentiles llegaban a simpatizar con el pueblo judío, eran muy pocos los que se atrevían a dar el paso definitivo, aceptando todas las prácticas judías, incluida la circuncisión; los que se convertían por completo eran llamados «prosélitos» (Hch 2,11); la mayor parte no daban el paso definitivo, se quedaban a la puerta, y se les llamaba «prosélitos de la puerta» o «temerosos de Dios» (Hch 10,2). Jesús mismo reprochó a los judíos la inutilidad de su proselitismo: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y, cuando llega a serlo, le hacéis hijo de condenación el doble más que vosotros!» (Mt 23,15).

b) El centurión Cornelio, primera conversión de un gentil

Los cristianos hebreos no negaban a los gentiles la posibilidad de ingresar en la comunidad; pero para ello les exigían el cumplimiento de la Ley mosaica, incluida la circuncisión que para los gentiles era una barrera muy difícil de sobrepasar; es decir, para aquellos cristianos de la primera hora, si algún gentil quería hacerse cristiano, como ellos, tenía que adoptar las costumbres judías; al fin y al cabo, el cristianismo había nacido judío; el propio Hijo de Dios, al nacer de una mujer judía, había asumido todo lo que el judaísmo comportaba; judíos eran los Doce, y judíos todos los miembros de la comunidad primitiva.

Los problemas surgieron cuando el primer gentil pidió el ingreso en la comunidad. Fue el caso de Cornelio, centurión de la cohorte Itálica; es muy probable que este centurión romano fuese de origen español, porque, por lo menos al principio, las cohortes del ejército romano recibían el nombre del lugar donde habían sido reclutadas; en este caso Itálica, cuyas ruinas todavía se admiran muy cerca de

Sevilla. San Jerónimo, en efecto, lo considera español, pues escribiendo a un tal Lucinio y a su esposa Teodora, naturales de la provincia romana de Bética, probablemente de Sevilla, les dice: «Cornelio, centurión de la cohorte itálica, prefiguraba ya entonces la fe de mi amigo Lucinio» [1].

San Pedro bautizó al centurión Cornelio sin exigirle ningún cambio de tipo cultural; fue suficiente la fe en Jesucristo; y la irrupción del Espíritu Santo sobre él y toda su familia, fue la mejor demostración de esa fe; y, en consecuencia, Pedro no pudo negarse a admitirlo en la Iglesia. El propio San Pedro experimentó un progreso en la fe en Jesucristo: «Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato» (Hch 10,34-35).

Este episodio debería haber servido de modelo para la conversión de todos los gentiles; pero no todos los cristianos que había en Judea, celosos de las costumbres mosaicas, comprendieron la actuación de Pedro, porque tuvo que justificar ante ellos su modo de proceder: «si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros (el Espíritu Santo), por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios?» (Hch 11,17). Ante estas palabras, los opositores de Pedro se tranquilizaron, porque consideraban sin duda el bautismo del centurión Cornelio como un caso excepcional (cf. Hch 11,18).

c) **«Ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros»**

Cuando, después de su primera campaña misionera, Pablo y Bernabé llegaron a Antioquía, encontraron una gran agitación entre los cristianos provenientes de la gentilidad, pues durante su ausencia habían venido algunos hermanos de Jerusalén que les decían que no se salvarían con la sola fe en Jesús, sino que tendrían que abrazar también la Ley de Moisés con todas sus consecuencias. Pablo y Bernabé se enfrentaron a ellos, y se produjo una dura discusión; y entonces, como no había modo de ponerse de acuerdo, la comunidad de Antioquía comisionó a Pablo y a Bernabé para que subieran a Jerusalén, a fin de presentar la cuestión a los apóstoles y presbíteros de aquella comunidad.

Bernabé y Pablo, y con ellos toda la comunidad antioquena, se percataron de que era necesario plantear, de una vez por todas, esta

[1] SAN JERÓNIMO, *Cartas;* carta 71, a Lucinio (BAC, Madrid 1962) 678; cf. carta 75, a Teodora, esposa de Lucinio, o.c., 710.

cuestión tan grave, porque, de lo contrario, se cerrarían todas las puertas de la gentilidad al anuncio del evangelio. Durante su viaje por Fenicia y Samaria contaban a las comunidades que encontraban por el camino las maravillas de conversión obradas entre los gentiles, con gran alegría de los hermanos (Hch 15,3); pero en Jerusalén los cristianos provenientes de la secta de los fariseos, después de escuchar a Pablo y a Bernabé, se reafirmaron en la opinión de que era necesaria la observancia de la Ley mosaica.

Tuvo lugar entonces una gran asamblea de la comunidad, presidida por los Apóstoles y presbíteros. Pablo y Bernabé, apoyados en la experiencia de su primer viaje apostólico, plantearon esta cuestión: ¿Es necesario imponer a los gentiles la circuncisión y demás prescripciones de la Ley, como si de su cumplimiento dependiera la salvación? Y, naturalmente, su respuesta era contraria; basta la fe en Jesucristo para ser salvos. En contra de la propuesta de Pablo y Bernabé hablaron los cristianos judaizantes; la asamblea se dividió en dos bandos; y, después de una larga y acalorada discusión, San Pedro dio la solución al problema; después de narrar su experiencia en la conversión del centurión Cornelio, dijo: «Hermanos [...] Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo como a nosotros; y no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros, pues purificó sus corazones con la fe. ¿Por qué, pues, ahora tentáis a Dios queriendo poner sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros pudimos sobrellevar? Nosotros creemos más bien que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos» (Hch 15,7-11).

San Pedro dio una solución que iba más allá del planteamiento inicial, puesto que Pablo y Bernabé habían planteado la cuestión únicamente respecto a los gentiles; y ahora San Pedro extiende la respuesta también a los cristianos procedentes del judaísmo; tampoco para éstos es obligatoria la Ley mosaica. Santiago, el hermano del Señor, ratificó, con su autoridad incuestionable entre los cristiano-judíos, el discurso de San Pedro y el relato de los hechos proclamados por Pablo y Bernabé (Hch 15,13-21).

Entonces la asamblea decidió escribir a los hermanos de Antioquía una carta en la que se daba la solución definitiva a su problema; Judas y Silas fueron los encargados de llevar a Antioquía la misiva: «hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que estas indispensables: abstenerse de los sacrificios a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas» (Hch 15,28-29).

El paso que se dio en el concilio de Jerusalén fue decisivo para la expansión del cristianismo por toda la cuenca del Mediterráneo. Desde una encarnación monocultural, el cristianismo tenía el camino

abierto para una encarnación pluricultural. Se puede afirmar que del concilio de Jerusalén emergió un *hombre nuevo:* ya no hay hombre ni mujer..., ya no hay judío ni gentil, no hay libre ni esclavo, ya todos sois UNO en Cristo: surgió el hombre cristiano (cf. Ef 2,13-18); y surgió también un *Pueblo nuevo:* el Pueblo de los que, desde la propia cultura, creen en Jesús de Nazaret, y tendrán su peculiar manera de encontrarse con Dios: la Iglesia, Pueblo de Dios (cf. Ef 2,19-22).

La validez o no validez de la Ley mosaica para los cristianos, estaba solucionada doctrinalmente; pero en la práctica tardará aún mucho tiempo. Muy poco después del concilio de Jerusalén, hubo algunos rebrotes en la comunidad de Antioquía, porque al llegar «algunos del grupo de Santiago», indujeron a San Pedro a distanciarse del grupo de los cristianos de la gentilidad, siendo imitado por otros cristianos, incluso por Bernabé; esto dio lugar a un enfrentamiento entre San Pablo y San Pedro (cf. Gál 2,11-14) que se solucionó sin crear problema alguno.

El problema de la validez de la Ley rebrotará también en otras comunidades, pues los cristianos judaizantes persiguieron con saña a San Pablo como a un traidor a las costumbres judías; gran parte de la Carta a los Gálatas gira en torno al problema de la libertad cristiana frente a la Ley mosaica. Esta cuestión se acabó prácticamente cuando en el año 70 el emperador Tito conquistó Jerusalén; no obstante, algunos cristianos judaizantes se reagruparon en Pella, al otro lado del Jordán, y desde allí se extendieron por Asia Menor, Mesopotamia, Egipto y Roma. En el año 135 el emperador Adriano, después de la segunda Guerra judía, convirtió Jerusalén en una nueva ciudad que denominó *Aelia Capitolina,* y levantó un templo a la diosa Venus sobre el solar del Templo.

4. SEGUNDO VIAJE APOSTÓLICO DE SAN PABLO

Después del concilio de Jerusalén, San Pablo tiene el camino expedito para la evangelización de los gentiles, e inicia de inmediato su segunda campaña apostólica, visitando las comunidades fundadas en el primer viaje; invitó a Bernabé para que lo acompañara, pero éste quería a toda costa que de nuevo Juan Marcos fuera con ellos; San Pablo se opuso porque no le parecía oportuno que los acompañara quien los había abandonado en el viaje anterior. Entonces Bernabé abandonó a San Pablo y, en compañía de Juan Marcos, se embarcó para Chipre; y por su parte San Pablo tomó como compañero a Silas, que se había quedado en Antioquía después de haber cumplido la misión que el concilio de Jerusalén les había encargado a él y a Judas; éste, en cambio, regresó a la ciudad santa. Pablo y Silas partie-

ron «encomendados por los hermanos a la gracia de Dios» (Hch 15,40).

Recorrieron Siria y Cilicia consolidando las Iglesias: Licaonia, Pisidia, Listra; aquí, Pablo tomó como compañero a Timoteo; cruzaron Frigia y Galacia; y en Tróade San Pablo conquistó para la fe al que será su más fiel compañero, el médico Lucas. Pasó a Macedonia, y fundó las Iglesias de Filipos, Tesalónica y Berea. Predicó la Palabra en el areópago de Atenas, pero no fue bien recibida; fueron pocas las conversiones, entre ellas la de una señora llamada Damaris y, sobre todo, la de Dionisio el Areopagita (Hch 17,34), que ha pasado a la leyenda, sobre todo después que en el siglo V el «Pseudo Dionisio» le atribuyera sus propias obras; también se le ha querido identificar con San Dionisio, primer obispo de París.

Con una cosecha más abundante predicó en Corinto durante año y medio; aquí se encontró con el hermano del cordobés Séneca, el procónsul Galión, el cual rechazó las acusaciones que contra Pablo promovieron los judíos. En Corinto se encontró con el matrimonio cristiano compuesto por Áquila y Priscila que habían sido expulsados de Roma por el emperador Claudio en torno al año 48, junto con los demás judíos, a causa de los alborotos provocados por un tal *Cresto,* con lo que se alude sin duda alguna a la predicación del evangelio de Cristo a los judíos romanos. En compañía de este matrimonio, emprendió el camino de regreso hacia Antioquía, pasó por Éfeso, desembarcó en Cesarea y, después de visitar Jerusalén, regresó a Antioquía a rendir cuentas a la comunidad que lo había «encomendado a la gracia» y enviado en misión apostólica.

5. TERCER VIAJE APOSTÓLICO DE SAN PABLO

Después de algún tiempo, que San Pablo pasó en Antioquía, emprendió su tercera campaña apostólica, siguiendo el itinerario de su segundo viaje: cruzó de nuevo Galacia y Frigia; en Éfeso permaneció dos años y tres meses; expulsado de allí pasó por Macedonia y llegó hasta el Ilírico; volvió a Grecia, y se detuvo tres meses en Corinto. A principios del año 58, pasando por Macedonia, Tróade y Mileto, se embarcó para Palestina, y volvió a Jerusalén, donde los judíos quisieron asesinarlo; estuvo prisionero en Cesarea, donde apeló al César; y, después de un accidentado viaje, llegó a Roma donde tuvo una prisión mitigada, mientras se solventaba su caso en los tribunales del César; tuvo libertad suficiente para anunciar el evangelio; y, después de dos años, fue puesto en libertad. Y así concluye San Lucas en los Hechos de los Apóstoles la intensa actividad evangelizadora de San Pablo.

Después de la liberación de su primera prisión romana, San Pablo continuó su actividad apostólica, tal como se desprende de sus Cartas Pastorales, aunque no se pueda seguir, paso a paso, su itinerario apostólico. San Pablo fue un apóstol apasionado por Cristo, un alma de fuego que no supo de medias tintas; se entregó por entero a la causa de Cristo, sin que le importaran los trabajos ni la muerte misma; todo lo que no fuera Cristo no le interesaba, porque su vivir era Cristo, y nada más que Cristo.

6. PABLO APÓSTOL, ESCOGIDO PARA ANUNCIAR EL EVANGELIO

San Pablo ha pasado a la historia de la Iglesia como el apóstol por antonomasia, y prototipo de todos los evangelizadores; se caracteriza fundamentalmente por ser un servidor del evangelio; fue elegido por Dios para ser evangelizador a toda costa; y no pudo menos de estar al servicio directo del plan salvífico de Dios que quiere que todos los hombres conozcan y vivan el misterio de Cristo.

Predicar el evangelio no es para Pablo ningún motivo de gloria, sino más bien un deber que le incumbe (1 Cor 9,16); su gloria es el evangelio de Cristo «que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (1 Cor 3,9); se declara disponible para todos, «débil con los débiles para ganar a los débiles; me he hecho todo para todos para salvar a toda costa a algunos» (1 Cor 9,22); se debe a los griegos y a los bárbaros, a los sabios y a los ignorantes (Rom 1,16); pero sabe que es instrumento de otro, «colaborador de Dios en el campo de Dios, edificación de Dios» (1 Cor 3,9); se entrega por completo al anuncio del evangelio, hasta gastarse y desgastarse totalmente «por vuestras almas» (2 Cor 12,15) porque la caridad de Cristo lo apremia, «al pensar que si uno murió por todos, todos por tanto murieron» (2 Cor 5,14); no se predica a sí mismo, «sino a Cristo Jesús como Señor» (2 Cor 4,5).

Todo el ser y todo el quehacer de Pablo están condicionados por el evangelio; su actividad apostólica es impresionante; es imposible trazar una semblanza de su temple apostólico; viaja incansablemente de una parte a otra; predica con audacia el mensaje salvador de Cristo; funda comunidades; escribe cartas para solucionar conflictos comunitarios cuando no puede ir personalmente; anima constantemente a sus discípulos. Y toda su labor transcurre en medio de las mayores dificultades y luchas de todo género: «en peligro de muerte varias veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas; una vez fui apedreado; tres veces padecí naufragio..., muchas veces en viajes me vi en peligro de

ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi linaje, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en el mar, peligros entre los falsos hermanos, trabajos, y fatigas, vigilias, hambre y sed, ayunos, frío y desnudez; esto sin hablar de otras cosas, y de mis cuidados de cada día, de la preocupación por todas las iglesias» (2 Cor 11,23-28).

Todas las controversias paulinas, tanto con los gentiles como con los judaizantes, tienen una misma motivación: para salvarse es necesaria la fe en Cristo; la fe es el principio universal de salvación para todos los hombres de todos los tiempos y lugares (Rom 1,16; Gál 2,16); la salvación se realiza por la benevolencia gratuita de Dios, por medio de Jesucristo (Rom 11,6); la fe lo es todo, pero «la fe que obra por la caridad» (Gál 5,6).

Y el final de su vida, gastada y desgastada por el evangelio, no pudo tener un mejor desenlace: «he combatido bien mi combate, he corrido hasta la meta, he mantenido la fe» (2 Tim 4,7); mantener la fe es lo mismo que ser fiel a Cristo: «vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Y «ahora me aguarda la corona merecida con la que el Señor, justo juez, me premiará en aquel día» (2 Tim 4,8); pero Pablo, que ha vivido enteramente volcado sobre sus comunidades, alarga su corona «a todos los que tienen amor a su venida» (2 Tim 4,8). Y selló su fe, como buen soldado de Cristo, en el último combate, entregando su vida por él y por su evangelio, en las arenas de la Vía Ostiense de Roma durante la persecución de Nerón.

7. LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO, TAREA PERMANENTE DE LA IGLESIA

a) ¿Qué es la cultura?

La naturaleza, desde una consideración antropológica, se distingue de la cultura. La naturaleza es aquello que constituye a un ser determinado con el dinamismo de sus tendencias hacia sus finalidades propias, de modo que en ella se puede percibir «la intención creadora de Dios» [2]. La cultura, en cambio, es la prolongación, a través del cultivo, de las exigencias de la naturaleza humana, o, como la define el Concilio Vaticano II, la cultura designa «todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla las múltiples capacidades de

[2] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación,* Asamblea de 1988, I, 1.

su espíritu y de su cuerpo»; de modo que «el hombre no llega a un nivel verdadero y plenamente humano sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores de su naturaleza» (GS 53).

La cultura, como problema vital, de autorrealización de la persona humana y, a la vez, como proceso de inculturación, en el sentido antropológico, es tan antigua como la aparición del hombre sobre la tierra. El primer acto cultural acaeció cuando el hombre, urgido por la necesidad de sobrevivir, dio una primera respuesta a los desafíos que le planteaban su propia naturaleza física y el mundo circundante. En este sentido, solamente el hombre es un ente cultural. El animal no tiene cultura porque su naturaleza está programada de antemano para responder siempre del mismo modo a los estímulos; su respuesta se manifiesta siempre de forma estática y repetitiva.

El hombre, en cuanto sujeto de transmisión, recepción y reinterpretación de la cultura, se ve expuesto permanentemente a un triple proceso: *en-culturación,* en tanto que proceso de transmisión, recepción y reinterpretación de la cultura en que se nace; *in-culturación,* en cuanto que se asumen los valores de una cultura diferente de la propia; *a-culturación,* en cuanto que designa los fenómenos resultantes de la lucha de una cultura que se quiere imponer a otra, y ésta que se defiende de esa agresión. En realidad no hay culturas superiores ni culturas inferiores, sino culturas distintas unas de otras.

b) «¿Éstos no son galileos? ¿Cómo les oímos cada uno en nuestra lengua nativa?»

La relación entre la Iglesia y la cultura es un problema tan antiguo como la evangelización misma. Dios, «en su condescendencia» (DV 13), al revelarse a la humanidad asumió el lenguaje de los hombres y, por consiguiente, se encarnó en una pluralidad cultural [3]. La religión es parte integrante de la cultura de cada pueblo; de ahí la necesidad de que el mensaje salvador de Jesús se instaure en cada cultura. La inculturación del evangelio significa que los hombres de cualquier espacio cultural abracen el evangelio sin que se vean obligados a perder ninguno de los auténticos valores de su propia cultura, aunque tienen que purificar aquellos elementos que no estén conformes con el evangelio.

[3] B. RIGAUX, «Bible et culture», en AA.VV., *Evangelizzazione e culture.* I: *Actas del Congreso Internacional científico de Misionología* (Pontificia Universidad Urbaniana, Roma 1976) 3-24.

La inculturación del evangelio empezó desde el momento mismo de la Encarnación del Verbo en el contexto del mundo judío palestinense. La Iglesia tiene que seguir el comportamiento de su Fundador que nació judío, se sumergió en la cultura de su pueblo y la evangelizó, es decir, la purificó de todos aquellos elementos que discordaban del mensaje del reino de Dios que él anunciaba. Las culturas constituyen el espacio en que los cristianos tienen que vivir su fe. Y éste fue el mayor problema que se le planteó a la Iglesia naciente, y fue solucionado en el concilio de Jerusalén.

La Iglesia mantuvo desde sus comienzos una doble fidelidad: fidelidad hacia la enseñanza de Jesús y hacia la cultura religiosa de las personas a las que dirigió su mensaje salvador. Ningún pueblo, ningún idioma pueden ser extranjeros para la Iglesia (Hch 2,1-11). El Espíritu Santo elimina la dispersión de Babel, reconduciendo todos los pueblos a la comunión en medio de la diversidad; el Espíritu no crea una supercultura, sino que se comunica en la diversidad cultural sin dividirse; crea unidad sin reducir a la uniformidad; el Espíritu Santo no exige a los nuevos creyentes, sea cual sea la cultura de que provengan, el abandono de la propia cultura en favor de otra (éste fue precisamente el riesgo del judeocristianismo), sino que capacita para permanecer unidos en lo esencial del mensaje evangélico (Hch 15,28) sin renunciar a la propia cultura.

De ahí que fuese preciso muy pronto que la Iglesia planteara este problema: ¿Cómo deberán vivir su fe en Jesús los gentiles convertidos? ¿Tendrán que vincularse a la cultura judía, o basta la fe en Jesús? La Iglesia es la casa de todos; en ella todos los creyentes pueden sentirse a gusto, conservando su propia idiosincrasia y sus propias tradiciones culturales, mientras éstas no estén en abierta oposición con el evangelio (Hch 15,28).

San Pablo no hizo otra cosa que aplicar estos principios; para él ya no existen diferencias sustanciales entre los hombres porque la fe ha hecho de todos un *hombre nuevo;* y de todos los pueblos un *pueblo nuevo,* que vivirá la novedad del reino sin que se menoscabe ni uno solo de los valores propios de cada cultura, porque esos valores culturales fueron asumidos por el Verbo encarnado. Entre las culturas y el evangelio tiene que existir una relación de mutua reciprocidad. La inculturación es «la forma concreta de alianza entre Dios y los hombres, en este lugar y en este tiempo» [4], es decir en el contexto de cada cultura.

El ejemplo prototípico de inculturación del mensaje de Jesús lo expone San Lucas: «¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra

[4] JUAN PABLO II, *Discurso a los religiosos en Kinshasa* (agosto 1985).

lengua nativa?» (Hch 2,7-8). Lucas quiere explicar sencillamente que, cuando él escribe los Hechos de los Apóstoles, el evangelio de Jesús, por la fuerza del Espíritu Santo, ha alcanzado ya a las diferentes culturas de la cuenca del Mediterráneo e incluso más allá de esos límites: «Partos, medos, elamitas; habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene... cretenses, árabes; todos les oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios» (cf. Hch 2,9-11).

El Espíritu Santo se ha servido de los evangelizadores de la primera época, y muy especialmente de San Pablo, para llevar a la práctica el diálogo entre el evangelio y las diversas culturas, unificando de nuevo, en contra de la dispersión de Babel, a todos los pueblos en la cultura fundamental de la obediencia a Dios, aceptando a Jesús como el único salvador del género humano.

Esta unidad fundamental de todos los hombres en la única fe es plenamente compatible con el respeto a las diferencias culturales, como se pone de manifiesto incluso en los diversos libros del Nuevo Testamento, pues cada uno de ellos manifiesta una sensibilidad cultural distinta, porque cada uno de los autores neotestamentarios se dirige a comunidades cristianas encarnadas en distintos contextos culturales. Cada uno de ellos tiene su propio matiz, su color distinto, pero entre todos esos colores se construye la unidad maravillosa del arco iris de la única fe. Por eso mismo, la inculturación del evangelio, llevada a cabo en los orígenes mismos de la Iglesia, será el modelo que se habrá de seguir siempre; aunque, a lo largo de los siglos, surgirá constantemente la tentación de identificar el evangelio de Jesús con una concreta cultura o con un pueblo determinado.

Sin embargo, los misioneros no siempre han seguido las huellas de Pablo; como había acaecido con el judeocristianismo, también los cristianos encarnados en la cultura grecorromana quisieron hacer tabla rasa de la cultura de los Pueblos Bárbaros; el propio San Gregorio Magno en los comienzos de la evangelización de Inglaterra ordenó que los misioneros destruyeran los templos paganos, aunque posteriormente cambió de método; los misioneros debían conservar y bendecir los lugares de culto a los que los paganos solían acudir, «porque si la gente ve que no se destruyen sus templos depondrá más fácilmente el error para conocer y adorar al verdadero Dios, frecuentando voluntariamente aquellos lugares que les eran familiares» [5].

Los hermanos Cirilo y Metodio dieron luminosos ejemplos de inculturación del evangelio [6]; pero no siempre, antes ni después de la creación de la Congregación de *Propaganda Fide,* se siguieron los

[5] GREGORIO MAGNO, *Carta al Abad Melitón:* PL 77,1215-1217.
[6] *Slavorum Apostoli,* 13.

principios de inculturación propuestos por el papa Gregorio XV; la doctrina era sumamente clara y precisa: «No busquéis de ninguna manera persuadir a los pueblos que evangelizáis a que cambien sus ritos y costumbres, con tal de que no sean de manera muy clara contrarios a la religión y a las buenas costumbres. No hay nada más absurdo que llevar Francia, España, Italia, u otra parte cualquiera de Europa, a China. No introduzcáis estas naciones, sino la fe, la cual no rechaza ni lesiona los ritos y costumbres de ningún pueblo, si no son malos, sino que, por el contrario, quiere conservarlos en todo su vigor» [7].

En esta misma línea se coloca el actual *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales:* «La evangelización de las gentes se ha de hacer de modo que, conservando la integridad de la fe y de las costumbres, el evangelio se pueda expresar en la cultura de cada pueblo, es decir, en la catequesis, en los propios ritos litúrgicos, en el arte sacro, en el derecho particular, y finalmente en toda la vida eclesial» [8].

A lo largo de la historia la Iglesia se planteará sucesivamente el encuentro del evangelio con las culturas de todos los pueblos; y, como sucede siempre que los hombres transmiten el mensaje de la salvación, habrá experiencias positivas y experiencias negativas.

[7] Citado por M. MARCOCCHI, *Colonialismo, cristianesimo e culture extra-europee. L'istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale* (Milán 1982) 42.

[8] Canon 584, 2.

CAPÍTULO V

SAN PEDRO Y LA IGLESIA DE ROMA. SAN JUAN Y LOS DEMÁS APÓSTOLES

BIBLIOGRAFÍA

Sobre la obra de San Pedro:

AA.VV., *Esplorazioni sotto la confessione di Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949,* 2 vols. (Ciudad del Vaticano 1951); ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Arqueología cristiana* (Sapientia Fidei 17; BAC, Madrid 1998); CULLMANN, *Saint Pierre: disciple, apôtre, martyr* (París 1952); GUARDUCCI, M., *I graffitti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano,* 3 vols. (Roma 1959); ID., *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana* (Ciudad del Vaticano 1965); ID., *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana. Una messa a punto* (Roma 1967); KIRSCHBAUM, E.-JUNYENT, E.-VIVES, J., *La Tumba de San Pedro y las catacumbas romanas* (BAC Normal 125; Madrid 1954); LEBRETON, J., «San Pedro. Los comienzos de la Iglesia romana», en FLICHE-MARTIN, I, 227-233; PAGANI, H., *Cristianesimo in Roma prima dei gloriosi apostoli Pietro e Paolo* (Roma 1906); PÉREZ DE URBEL, J., *San Pedro, príncipe de los apóstoles* (Burgos 1959); POZO MUNICIO, J. M., *Petros ení: «Pedro está aquí»:* Nueva Revista 28 (1993) 31; TILLARD, J. M., *El Obispo de Roma* (Santander 1992); WALSH, T., *San Pedro el Apóstol* (Madrid 1951).

Sobre San Juan evangelista y los demás Apóstoles:

CONTRERAS, F., El Apocalipsis y el milenarismo (Estella 1995); CULLMAN, O., *Le milieu Johannique* (París 1976); FOUARD, C., *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique* (París [9]1930); HOPHAN, O., *Los Apóstoles* (Madrid 1958); LAGRANGE, M. J., *Évangile selon saint Jean* (París 1925); LEPIN, M., *L'origine du quatrième Évangile* (París [3]1910).

1. SAN PEDRO Y LA IGLESIA DE ROMA

a) Presencia de San Pedro en Roma

Algunos autores, por controversias estrictamente confesionales entre distintas Iglesias, apoyándose en aquella expresión de los Hechos de los Apóstoles, «se marchó a otro lugar» (Hch 12,17), con que San Lucas concluye el relato de la prisión y liberación de San Pedro, durante la persecución de Herodes Agripa, que causó el mar-

tirio de Santiago el Mayor, han negado la presencia y muerte de San Pedro en Roma, pues con esa frase afirmaría San Lucas que San Pedro murió por entonces; pero los acontecimientos del concilio de Jerusalén invalidan por completo esa teoría. Tampoco tiene visos de verosimilitud alguna la afirmación de quienes quieren ver en el relato de la controversia con Pedro en Antioquía (Gál 2,6-9) que éste ya había muerto cuando Pablo escribió la Carta a los Gálatas. Estas objeciones se estrellan contra el muro firme de la tradición, escrita y monumental, tanto de la Iglesia occidental como de la Iglesia oriental, que está unánimemente a favor de la presencia y muerte de Pedro en Roma. La capital del Imperio Romano es la única ciudad del mundo que tiene la pretensión de haber sido el escenario de la muerte de Pedro.

Según una tradición, de la que se hace eco San Jerónimo, San Pedro fue obispo de Roma durante veinticinco años, aunque no es necesario entender que se tratase de una presencia ininterrumpida durante todo ese tiempo; se sabe con toda certeza, por los Hechos de los Apóstoles, que Pedro estuvo en el concilio de Jerusalén (48-50); y que, por la Carta de Pablo a los Gálatas, después estuvo en Antioquía.

b) **Testimonios escritos**

San Pedro escribió su primera Carta en Roma: «os saluda la Iglesia de *Babilonia*» (1 Pe 5,13); Babilonia es Roma en sentido figurado, lo mismo que en el Apocalipsis de San Juan (17,5; 18,2); pues no puede tratarse de la Babilonia bíblica, junto al Éufrates, ni tampoco de la Babilonia egipcia que, por entonces, no era nada más que una simple fortaleza militar emplazada donde está actualmente El Cairo. *Clemente Romano* escribe en torno al año 92 una carta a la Comunidad de Corinto, en la que atestigua el martirio de Pedro y Pablo en Roma durante la persecución de Nerón [1]. *San Ignacio de Antioquía* en su Carta a los Romanos, escrita en torno al año 110, cuando iba a la capital del Imperio para recibir el martirio, dice que él «no les manda como Pedro y Pablo» [2].

La *Ascensión de Isaías,* juntamente con el *Apocalipsis de Pedro,* dos libros apócrifos escritos a principios del siglo II, son considerados hoy día por la crítica histórica como un gran apoyo en defensa de

[1] CLEMENTE ROMANO, *A los Corintios,* 1-4; 6, 1-2.
[2] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos,* 4, 3.

la presencia de Pedro en Roma, pues supone una información exacta sobre su martirio durante la persecución de Nerón.

Durante el siglo II abundan los testimonios a favor de la presencia de San Pedro en Roma: *Papías de Hierápolis* (136) dice que Marcos escribió, a petición de los fieles, el evangelio que Pedro predicaba en Roma. *Dionisio de Corinto* (170) afirma que Pedro y Pablo predicaron el evangelio en Roma. *Ireneo de Lyón* (180) también afirma reiteradamente que Pedro y Pablo fundaron la Iglesia de Roma, lo cual no significa que ellos fueran los primeros que predicaron el evangelio en la capital del Imperio. En tiempos del papa Ceferino (197-217) el presbítero romano *Gayo,* que polemizó sobre la grandeza de la iglesia romana con el montanista Proclo que ensalzaba a la Iglesia de Hierápolis, porque allí poseían los sepulcros del diácono Felipe y los de sus cuatro hijas profetisas, invitaba a éste a que visitara la colina del Vaticano y la Vía Ostiense donde encontraría «los monumentos sepulcrales de Pedro y de Pablo, aquellos que fundaron la Iglesia de Roma». La Iglesia africana, representada en este caso por *Tertuliano* (205), una de sus máximas figuras, afirma que Pedro fue equiparado al Señor y bautizó en el Tíber. Y, finalmente, todos los Catálogos más antiguos de los Obispos de Roma empiezan por Pedro.

c) Testimonios arqueológicos

A los testimonios literarios, que tienen sin duda un gran valor demostrativo, hay que añadir los testimonios arqueológicos.

Culto a San Pedro y San Pablo en la catacumba de San Sebastián

El calendario de la Iglesia de Roma (354) y el *Martyrologium Hieronymianum* (431) celebran el día 29 de junio la memoria de San Pedro en el Vaticano y la de San Pablo en la Vía Ostiense; y la memoria conjunta de los dos Apóstoles *Ad Catacumbas,* en la Vía Apia, en el lugar que más tarde ocuparía la basílica cementerial de San Sebastián que en el siglo IV se llamaba todavía «iglesia de los Apóstoles». Una inscripción damasiana habla de una presencia de San Pedro y de San Pablo en aquel lugar, en el sentido de que habían estado sepultados allí. Las excavaciones realizadas en 1917 demostraron que ambos Apóstoles fueron venerados allí, como puede verse en los «graffitti» existentes sobre las paredes de aquel lugar de culto. Existe una probabilidad de que los restos de los Apóstoles, o parte de los

mismos, pues en algunas fuentes se habla solamente de las cabezas, fuesen trasladados a aquel lugar con ocasión de la persecución de Valeriano (258) que impidió la visita a los cementerios cristianos, aunque también se pudo tratar del culto particular de la secta novaciana en memoria de los Apóstoles.

La tumba de San Pedro en el Vaticano

De la disputa del presbítero romano Gayo con Proclo, presbítero frigio y montanista, se deduce que a principios del siglo III la comunidad cristiana de Roma estaba plenamente convencida de que en la colina del Vaticano se hallaba la tumba de San Pedro. Las excavaciones llevadas a cabo por orden de Pío XII entre 1940 y 1949 han permitido sacar algunas conclusiones que no admiten discusión: 1) la identificación del monumento sepulcral de San Pedro del que habla el presbítero romano Gayo, el cual estaba rodeado por algunas tumbas más antiguas de la Necrópolis vaticana; 2) una tumba vacía, en forma de «capuchina», situada exactamente debajo del Trofeo de Gayo; 3) signos evidentes de un culto ininterrumpido a San Pedro desde el monumento de Gayo que fue encerrado como en un estuche de mármol y pórfido sobre el que se superpondrán el altar de Gregorio Magno, el de Pascual II y el actual de la Confesión construido por Clemente VIII a finales del siglo XVI.

El descubrimiento de la tumba de San Pedro, a pesar de su indudable importancia porque confirmaba la tradición multisecular sobre su martirio y sepultura en el Vaticano, decepcionó un tanto a la cristiandad y también a la ciencia arqueológica, porque en ella no se encontraron los restos del primer Papa. ¿Qué había pasado con los restos de San Pedro? Los arqueólogos descubrieron un «hueco» o nicho en el muro de los «graffitti» revestido de mármol y mosaicos en el que había restos de huesos y de tierra.

En 1953 Margarita Guarducci, profesora de la Escuela Nacional de Arqueología de la Universidad de Roma, investigó los «graffitti» del *Muro g,* y logró identificar el nombre de *Pedro* en forma criptográfica, unas veces solo, y otras veces unido al nombre de *Cristo* e incluso al nombre de *María* con aclamaciones victoriosas; y, lo que es más importante, una frase en griego *Petr(os) ení* (Pedro está aquí) [3] grabada sobre un fragmento del revoque en la intersección del *Muro de los «graffitti»* con el *Muro rojo;* y el análisis de los huesos y de la tierra a ellos adherida llevó a la conclusión en 1962 de

[3] J. M. POZO MUNICIO, *Petros ení: «Pedro está aquí»:* Nueva Revista 28 (1993) 31.

que aquellos huesos humanos pertenecían a un solo individuo, varón, de unos sesenta a setenta años, y de complexión bastante robusta, y la tierra coincidía con la tierra de la tumba vacía.

Margarita Guarducci hizo público el resultado de sus investigaciones en 1965, llegando a la conclusión de que aquellos restos humanos eran precisamente los del Apóstol San Pedro [4]. Los argumentos en favor de la autenticidad petrina de estos restos son fundamentalmente los siguientes: 1) Los restos de tela y los hilos pertenecían a un paño de color púrpura bordado en oro; lo cual evidencia la veneración que se tributaba a esos restos; 2) el «hueco» o nicho del muro de los «graffitti» fue hecho en la segunda mitad del siglo III o incluso en tiempos del propio Constantino, cuando se revistió de mármoles y pórfido el monumento anterior conocido por el presbítero romano Gayo; 3) los «graffitti» demostraban la veneración de la memoria de San Pedro en aquel lugar; 4) los restos humanos fueron recogidos de la tumba vacía que está debajo del monumento funerario porque la tierra que llevan adherida es idéntica a la tierra de la tumba; 5) esos restos humanos envueltos en un paño de púrpura bordado en oro fueron introducidos en ese «hueco», labrado al efecto, lo más tarde cuando Constantino revistió de mármol y pórfido el monumento funerario anterior; y así permanecieron hasta que los arqueólogos los descubrieron en tiempos de Pío XII.

A las conclusiones de Margarita Guarducci sobre la autenticidad de los restos de San Pedro se han hecho algunas objeciones relativas a la inviolabilidad del «hueco» desde los tiempos de Constantino; pero, sopesadas las conclusiones a favor y las objeciones en contra, el papa Pablo VI anunció al mundo en 1968 el hallazgo y la identificación de los restos del Príncipe de los Apóstoles.

2. LAS COMUNIDADES DE SAN JUAN EVANGELISTA

San Juan era hermano de Santiago el Mayor; ambos son llamados por Jesús «hijos del trueno», a causa del ardor de su celo apostólico. Juan es conocido como «el discípulo amado» de Jesús, en cuyo pecho reclinó su cabeza durante la última Cena; junto con su hermano y con San Pedro fue testigo de la transfiguración de Jesús y de su agonía en el Huerto de los Olivos. San Juan fue el único de los Doce que tuvo el valor de asistir a los acontecimientos de la crucifixión y

[4] M. GUARDUCCI, *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana* (Ciudad del Vaticano 1965); ID., *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana: una messa a punto* (Roma 1967).

muerte del Maestro en el Calvario. Y fue entonces cuando recibió el encargo de cuidar de María, la Madre de Jesús.

Juntamente con San Pedro, San Juan tuvo un protagonismo relevante en los acontecimientos de la mañana de la resurrección de Jesús y en el comienzo de la comunidad primitiva de Jerusalén; juntos, y enviados por la Comunidad de Jerusalén, van a Samaria para confirmar en la fe a los recién bautizados. A partir de este momento los Hechos de los Apóstoles ya no se ocupan de San Juan; pero abundan las tradiciones en torno a él; algunas con notables visos de autenticidad; y otras son más bien producto de la fantasía de los autores de libros apócrifos.

Una tradición, transmitida por Tertuliano, Clemente de Alejandría y San Ireneo, afirma que San Juan se trasladó con la Madre de Jesús a Éfeso; allí permaneció hasta su muerte; y allí se muestra una tumba en la que había reposado el cuerpo venerado de la Virgen María. Pero es más plausible la tradición que asegura que San Juan permaneció en Jerusalén hasta la muerte de la Santísima Virgen; en el Huerto de los Olivos se muestra también su tumba.

San Juan, después de la muerte de la Santísima Virgen acaecida con toda probabilidad en Jerusalén, se trasladó a Éfeso, desde donde expandió el evangelio por el Asia Menor, creando comunidades que le permanecieron muy adictas. La presencia y actividad misionera de San Juan en Éfeso y en la región circundante, están plenamente atestiguadas por sus tres Cartas y por el Apocalipsis, y garantizadas por San Ireneo, el cual conoció por medio de su maestro San Policarpo de Esmirna una larga cadena de discípulos de San Juan, entre los que se encuentran Papías, San Ignacio de Antioquía y el propio San Policarpo de Esmirna.

A San Juan se le atribuyen el cuarto evangelio, tres cartas, y el Apocalipsis. El autor del Apocalipsis se llama a sí mismo Juan (Ap 1,9) y se presenta desterrado en la isla de Patmos por su fe en Cristo. ¿Pero fue realmente San Juan, el discípulo amado de Jesús, el autor de este libro canónico? Por una respuesta afirmativa están autores tan antiguos y venerables como San Justino, San Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano y el Canon de Muratori. Sin embargo, en contra de esta tradición están las iglesias de Siria, Capadocia y Palestina, las cuales no incluyeron el Apocalipsis en el canon del Nuevo Testamento hasta el siglo V. La crítica moderna ha planteado algunas objeciones a la autenticidad joánica, aunque incluso quienes están en contra de la misma admiten un notable parentesco y afinidad entre el Apocalipsis y los demás escritos joánicos; de modo que si no hubiese sido escrito por el propio San Juan, sin duda que ha sido escrito por alguno de sus discípulos bien compenetrado con su doctrina.

El contexto en que está escrito el Apocalipsis denota una gran turbulencia y persecución cruenta contra los discípulos de Jesús, por lo cual hay que situar su composición durante la persecución de Domiciano (95-96). La finalidad del Apocalipsis es sin duda, por una parte, animar a los cristianos perseguidos, y, por otra, alertar a sus comunidades contra los docetas que confesaban que Jesús era hombre sólo en apariencia, y los gnósticos que ponían en duda la divinidad de Jesucristo.

La figura de San Juan ha estado adornada con algunas leyendas completamente fantásticas, aunque han sido transmitidas primero por Tertuliano y después por San Jerónimo: durante la persecución de Domiciano (81-96), San Juan fue conducido a Roma y condenado a muerte por ser cristiano; llevado a la Puerta Latina, donde comienza la Vía Apia, fue azotado, y después lo metieron en un caldero de aceite hirviendo; pero al salir de él milagrosamente ileso, fue desterrado a la isla de Patmos, donde permaneció hasta la muerte de Domiciano (96), pudiendo regresar después a Éfeso; y allí murió en torno al año 100.

3. LA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO QUE NO RELATA SAN LUCAS

a) **Primeros contactos con la gentilidad en Palestina**

Antes que San Pablo y Bernabé hubieran empezado a predicar el evangelio a los gentiles, otros apóstoles habían iniciado ya la expansión del nombre de Cristo entre ellos; el primer caso, anterior incluso al bautismo del centurión Cornelio, fue el de Simón Mago, que no era judío ni prosélito, sino un gentil en quien las gentes creían ver una emanación de la Divinidad por sus poderes mágicos; su conversión se debió, más que a la fe, a «las señales y los grandes milagros» que hacía Felipe (Hch 8,9-13); y, posiblemente, también el eunuco de la reina Candace fue un gentil prosélito, pues en el relato de los Hechos de los Apóstoles no se dice expresamente que fuera un judío de la diáspora, sino que «había subido a adorar en Jerusalén», y regresaba a Etiopía leyendo al profeta Isaías, todo lo cual podían hacerlo también los prosélitos (cf. Hch 8,26-40). Sin embargo, se considera que el centurión Cornelio y su familia fueron los primeros gentiles que abrazaron la fe cristiana.

Los Hechos de los Apóstoles, después de haber narrado la solución que se dio en el concilio de Jerusalén al problema de la admisión de los gentiles sin exigirles la observancia de la ley mosaica, se ocupan solamente de la actividad apostólica de San Pablo, con algu-

na mención esporádica sobre la actividad de otros apóstoles (Hch 15, 40), donde sin duda predicarían el evangelio a los gentiles; los Hechos de los Apóstoles mencionan la existencia de una comunidad cristiana en Pozzuoli cerca de Nápoles (Hch 28,14); parece que en una inscripción de un muro de Pompeya, ciudad destruida por la erupción del Vesubio en el año 79, se halló escrita la palabra «cristianos», un indicio sin duda de que allí existía una comunidad cristiana.

b) Las tradiciones de la literatura apócrifa

La primera Carta de San Pedro, dirigida a los cristianos del Ponto, Capadocia, Galacia, Asia y Bitinia, alude a la presencia de cristianos provenientes de la gentilidad. Algunas de estas regiones, como el Ponto y Capadocia, según la narración lucana, estaban representadas en Jerusalén el día de Pentecostés (Hch 2,9). Los Hechos de los Apóstoles, al margen de la acción misionera de Pedro, Juan y Santiago el Menor, ya sea que haya que identificar, o no, a este apóstol con Santiago el hermano del Señor, que está al frente de la comunidad cuando el concilio de Jerusalén (Hch 15), no dicen nada de la actividad misionera de los demás Apóstoles; pero sin duda que, ya sea dentro o fuera de Palestina, trabajaron por la expansión del evangelio.

Desde el siglo II, y sobre todo en el siglo III, la literatura apócrifa intentó llenar el vacío existente respecto a la actividad, vida y muerte de los demás apóstoles; la mayor parte de esta literatura procede de ambientes heréticos, y sus fuentes casi nunca merecen credibilidad alguna porque han pretendido justificar las doctrinas propias de la secta de origen de esa literatura apócrifa. También existe una corriente apócrifa ortodoxa, que pretendía colmar piadosamente las lagunas de la Sagrada Escritura; tampoco sus fuentes son de fiar, pero por lo menos no pretenden justificar doctrina alguna que no sea la oficial de la Iglesia. Es posible que lo único que se pueda aceptar, desde una perspectiva histórica, sean las referencias geográficas o escenarios de la actividad de los Apóstoles.

c) La dispersión de los Apóstoles

Existe una tradición muy antigua, con bastantes visos de credibilidad histórica, que afirma que los Apóstoles permanecieron doce años en la Ciudad Santa, después de la ascensión del Señor; fecha que viene a coincidir con la persecución de Agripa que condujo a la

muerte a Santiago el Mayor, y a la cárcel a San Pedro. No es preciso entender esos doce años sin interrupción alguna, puesto que los Hechos afirman que algunos, como Pedro y Juan, hicieron excursiones apostólicas fuera de Jerusalén. Pero lo cierto es que después de la persecución desatada por Agripa contra los cristianos de procedencia palestinense, ya no se conoce ninguna reunión de los Doce, sino solamente de Pedro, Juan y Santiago el Menor, con ocasión del concilio de Jerusalén (Hch 15).

Esa tradición afirma que a cada uno de los Apóstoles se le asignó un lugar para su acción evangelizadora; pero no se conoce con exactitud el destino de cada uno de ellos. Eusebio transmite un texto de Orígenes († 254), en el que afirma «a Tomás se le asignó, según la tradición, el país de los Partos; a Andrés, Escitia; a Juan, Asia» [5]; y Rufino, al traducir ese pasaje de Eusebio, añade por su cuenta: «a Mateo se le asignó la región de Etiopía, y a Bartolomé la India del Este» [6]. Tomás, según los *Hechos* que llevan su nombre, evangelizó el norte de la India; y modernos descubrimientos han confirmado la existencia del rey Gundaphor, que es mencionado en ese apócrifo.

d) **Escenario de la evangelización de los demás Apóstoles**

Dejando al margen la acción apostólica de San Pedro y de San Juan, y la decapitación de Santiago el Mayor por orden de Herodes Agripa, que narran los Hechos de los Apóstoles, de los demás Apóstoles solamente se puede apuntar lo que han transmitido algunas tradiciones, cuya veracidad histórica es muy difícil establecer:

Santiago el Menor, hermano de San Judas Tadeo, según la tradición occidental, quedó al frente de la comunidad de Jerusalén al dispersarse los Apóstoles; fue muy estimado por los cristianos y por los mismos judíos; escribió una Carta canónica. Murió mártir en el año 62, siendo arrojado desde el pináculo del Templo. Sus restos son venerados en Roma en la basílica de los Doce Apóstoles. La tradición de la Iglesia occidental, al contrario que la Iglesia oriental, identifica a Santiago el Menor con el Santiago que está al frente de la comunidad cuando el concilio de Jerusalén.

San Mateo evangelizó primero en Palestina, donde escribió el *Evangelio* que lleva su nombre; después predicó en Arabia, Persia y Etiopía, y aquí sufrió el martirio, clavado al suelo y quemado vivo. Sus restos se veneran en Salerno (Italia).

[5] EUSEBIO, *Historia Eclesiástica,* III, 1.
[6] Ibid.

San Matías, elegido para sustituir a Judas Iscariote, predicó en Judea y en Etiopía; según una tradición, fue decapitado en Judea con un hacha; y según otra habría muerto apedreado. Sus restos reposan en la basílica de Santa Elena en Tréveris (Alemania).

San Judas Tadeo, hermano de Santiago el Menor, según una información de Nicéforo Calixto, predicó el evangelio en Mesopotamia y en Arabia; se le atribuye la *Carta* canónica que lleva su nombre, dirigida a los cristianos de Asia Menor. Fue martirizado, a flechazos y a golpes de maza, en Edesa; sus restos son venerados en la basílica de San Pedro en el Vaticano.

Santo Tomás, apellidado *Dídimo,* según Orígenes y Eusebio, predicó el evangelio a los partos y etíopes; pero la tradición más divulgada afirma que anunció el mensaje evangélico en el norte de la India; los llamados *cristianos de Santo Tomás* se vieron obligados a emigrar a Malabar en el sur de la India, al ser derrotada a mediados del siglo I la dinastía parta del rey Gundaphor. Padeció el martirio a lanzadas en Calamina, lugar cuya identidad se desconoce. Nicéforo Calixto afirma que fue martirizado en Tabrobane (India), y sus restos, según San Efrén, fueron trasladados a Edesa; y después a Ortona (Italia).

San Bartolomé, según el historiador Sócrates, predicó junto con San Felipe en Bitinia; después llevó el evangelio a Armenia, y al sur de Arabia y Etiopía, donde difundió el Evangelio de San Mateo; alguna tradición menciona su estancia en el norte de la India. Fue desollado vivo en Albanópolis de Armenia; sus restos fueron trasladados por Otón III a Roma; y están actualmente en la basílica de su nombre en la Isla Tiberina.

San Simón el Zelote predicó en Persia y Mesopotamia donde, según una tradición, murió crucificado, y, según otra, habría muerto aserrado. Se desconoce el lugar de su sepulcro, pero hay varias ciudades que lo reclaman: Roma, Colonia, y Hersfeld.

San Felipe, según Polícrates, estuvo algún tiempo en Éfeso donde fue compañero de San Juan; evangelizó en el Asia Menor, y murió crucificado y apedreado en Hierápolis de Frigia. Sus restos se veneran actualmente en la basílica de los Doce Apóstoles de Roma. A veces han podido surgir confusiones entre el Apóstol San Felipe y el diácono Felipe, uno de los Siete, que también predicó el evangelio en Hierápolis, donde también profetizaban sus cuatro hijas; y allí se encontraban sus sepulcros a principios del siglo III, según atestigua la discusión sostenida entre el presbítero romano Gayo y el presbítero frigio Proclo.

San Andrés, hermano de San Pedro, según Eusebio, predicó el evangelio en Capadocia, Bitinia y el sur de Rusia; pero, según otra tradición, llevó el evangelio a Escitia y Acaya, y fue martirizado en

Patrás (Grecia) en una cruz en forma de aspa *(Cruz de San Andrés);* pero carecen de fundamento histórico los requiebros, llenos de ternura, que habría dirigido a la cruz antes de morir; sus restos se veneran en Amalfi (Italia); su cráneo, que era venerado en la basílica de San Pedro del Vaticano, fue entregado por el papa Pablo VI a la Iglesia de Patrás (Grecia) en un gesto de fervor ecuménico.

Hay que mencionar también la actividad evangelizadora de algunos compañeros de los Apóstoles, cuyos nombres se mencionan en diferentes escritos del Nuevo Testamento: *San Bernabé,* después de separarse del Apóstol de los gentiles al iniciar el segundo viaje apostólico, regresó a Chipre, su tierra natal, donde continuó predicando el evangelio; se le atribuye la Carta que lleva su nombre, pero no es suya. *San Marcos* también fue compañero de San Pablo durante un trayecto del primer viaje; pero se separó de él, siendo causa también del distanciamiento de Bernabé. Se le atribuye la fundación de la Iglesia de Alejandría; después trabajó en Roma con San Pedro, cuya predicación sintetizó en el Evangelio que lleva su nombre. *San Lucas* fue compañero de San Pablo en sus últimos viajes; fue el único discípulo que permaneció al lado de San Pablo durante su segundo cautiverio romano (2 Tim 4,11). Escribió su Evangelio y los Hechos de los Apóstoles. *San Timoteo,* el discípulo predilecto de San Pablo, le sucedió como obispo de Éfeso, donde fue martirizado en la persecución de Domiciano; a Timoteo van dirigidas dos de las llamadas Cartas Pastorales. *San Tito,* otro discípulo muy querido de San Pablo, le siguió hasta su primera cautividad romana; después fue enviado por el propio San Pablo a la isla de Creta donde estuvo al frente de aquella Iglesia hasta su muerte, cuyas circunstancias se desconocen. También a Tito está dirigida una de las Cartas Pastorales de San Pablo.

CAPÍTULO VI

LOS ORÍGENES DE LA IGLESIA EN ESPAÑA

BIBLIOGRAFÍA

BLÁZQUEZ, J. M., *Orígenes africanos del cristianismo español,* en Imagen y Mito (Madrid 1977) 470-498; CHAMOSO LAMAS, M., *Noticia de las excavaciones arqueológicas que se realizan en la Catedral de Santiago:* Compostellanum 1 (1956) 349-400; DE GAIFFIER, B., *Le Breviarium Apostolorum:* AnBoll 81 (1963) 89-116; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Literatura Jacobea hasta el siglo XII», en AA.VV., *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea* (Perugia 1985) 225-250; DUCHESNE, L., *Saint Jacques en Galice* (Toulouse 1901); FERNÁNDEZ ALONSO, J., «Giacomo il Maggiore, Apostolo Santo», en *Bibliotheca Sanctorum,* VI (Roma 1965) 663-688; GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España,* I/1 (Madrid 1929); GUERRA CAMPOS, J., *Notas críticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago en Compostela:* CiencTom 88 (1961) 417-474; ID., *Bibliografía (1950-1969). Veinte años de estudios jacobeos:* Compostellanum 16 (1971) 575-736; ID., «Santiago», en DHEE, IV, 2183-2191; ID., *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago* (Santiago de Compostela 1982); KIRSCHBAUM, E., *Die Grabungen unter der Kathedrale von Santiago de Compostela:* Römische Quartelschrift 52 (1961) 234-254; LACARRA, J. M., *Las peregrinaciones a Santiago* (Madrid 1971); LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela,* 12 vols. (Santiago 1898-1909); SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *En los albores del culto jacobeo:* Compostellanum 16 (1971) 37-71; VEGA, A. C., *La venida de San Pablo a España y los varones apostólicos:* BolRealAcHist 154/I (1964) 7-78; VELASCO GÓMEZ, G., *Santiago y España. Orígenes del cristianismo en la Península* (León 1948); VIVES, J., *La «Vita Torquati et comitum»:* Analecta Sacra Tarraconensia 20 (1974) 223-230.

1. LA VENIDA DE SANTIAGO EL MAYOR A ESPAÑA

a) **Estado de la cuestión ante la tradición jacobea**

La tradición española afirma, por lo menos desde el siglo VII, que Santiago el Mayor fue el primero que predicó el evangelio en España. Pero esta tradición tuvo sus primeros y más firmes opositores dentro de la misma Iglesia española. La provincia tarraconense fue la primera que se opuso con el fin de reivindicar para Tarragona el Primado de la Iglesia española, en contra de Santiago de Compostela y Toledo, por considerar que San Pablo había sido el fundador de

aquella Iglesia. Entre los extranjeros que negaron la venida de Santiago a España, sobresalieron en el siglo XVI San Roberto Belarmino, y sobre todo Baronio, cuya opinión, expuesta en sus *Annales,* tuvo una gran repercusión negativa entre los historiadores posteriores.

En todo lo relativo a la venida de Santiago el Mayor a España, hay que distinguir claramente tres cuestiones: 1) la venida de Santiago el Mayor; 2) la aparición de la Santísima Virgen en carne mortal en Zaragoza; 3) el sepulcro del apóstol en Santiago de Compostela.

La tradición del Pilar no tiene ninguna base documental escrita procedente de los primeros siglos, pues el primer documento está fechado en 1299 [1]; lo cual, sin embargo, no significa que la tradición no pueda remontarse a varios siglos atrás, puesto que ya en el siglo IX se constata la existencia en Zaragoza de una iglesia dedicada a Santa María.

En cambio, la venida de Santiago a España y su sepulcro en Compostela, después de las excavaciones arqueológicas realizadas en el subsuelo de la Basílica compostelana en 1946-1959, y la abundante y seria literatura jacobea de los dos últimos decenios del siglo XX, ha modificado en sentido positivo toda la argumentación negativa anterior.

b) Argumentos a favor de la venida de Santiago a España

Los argumentos a favor de la venida de Santiago a España son abundantes. En primer lugar, no hay ninguna imposibilidad respecto al tiempo por la temprana muerte del apóstol. Desde la muerte del Salvador (29-30) hasta la muerte de Santiago (42-43) (Hch 12,2), transcurrieron más de diez años, durante los cuales tuvo tiempo suficiente para venir a España y volver a Jerusalén.

Dídimo el Ciego († 398), que era uno de los hombres más eruditos de su tiempo, formado en la Escuela de Alejandría, afirma expresamente que uno de los apóstoles que convivieron con el Salvador predicó el evangelio en España: «El Espíritu Santo infundió su innegable sabiduría a los apóstoles, ya al que predicó en la India, ya al que predicó en España»; y, puesto que San Pablo, de quien se dice también que vino a España, no convivió con el Señor, tiene que ser Santiago el Mayor, pues respecto de ningún otro apóstol se plantea semejante cuestión.

San Jerónimo († 420) dice que «un apóstol predicó en el Ilírico, otro en España»; y puesto que fue San Pablo quien predicó en el Ilí-

[1] Editado en FLÓREZ, XXX, p.426-428.

rico, se deduce que tiene que ser otro distinto de él quien vino a predicar en España.

Teodoreto de Ciro († 458), buen conocedor de la historia eclesiástica, habla de la misión de un apóstol en España, que no debería ser otro que Santiago el Mayor.

Después del siglo VIII ya abundan los escritores, españoles y extranjeros, que, como Beato de Liébana, Beda el Venerable, Aldelmo de Malmesbury, y más tardíamente el Misal mozárabe, se refieren a la presencia de Santiago el Mayor en España como a una tradición admitida por todos. Muy probablemente todos estos testigos toman su información del *Breviarium Apostolorum* [2], lo cual les da una cierta garantía, porque muy pocos autores consideran ya esta obra como una simple traducción de los Catálogos bizantinos, a los que se les habría interpolado una frase relativa a la venida de Santiago a España.

El *Breviarium Apostolorum,* una obra compuesta en Occidente en torno al año 600, dice expresamente: «Santiago, que significa suplantador, hijo de Zebedeo y hermano de Juan, predica en España y regiones de Occidente; murió degollado a espada bajo Herodes y fue sepultado en Achaia mamorica el 25 de julio»; y aunque es preciso reconocer que en esta obra abundan las referencias a los Evangelios apócrifos, no por eso se le debe negar todo valor histórico, como acaece con la literatura apócrifa en general.

El opúsculo *De ortu et obitu sanctorum Patrum (Del nacimiento y muerte de los santos Padres)* de San Isidoro de Sevilla coincide con el *Breviarium Apostolorum* en esa noticia sobre Santiago [3], lo cual da también una mayor garantía a la tradición jacobea española; porque, aunque, si bien es cierto que ha habido autores que le han negado la paternidad isidoriana, en la actualidad se considera más segura. Con toda probabilidad, tanto el *Breviarium Apostolorum* como el *De ortu et obitu sanctorum Patrum* tienen una fuente común anterior, cuya procedencia y autor se desconocen [4], pues, según Graiffier, no hay absoluta certeza respecto a la prioridad del *Breviarium Apostolorum* sobre el *De ortu et obitu Patrum.*

[2] En *Acta Apostolorum Apochrypha,* II, 2 (Ed. Lipsius-Bonnet; Braunschwig 1884) 214.

[3] *De ortu et obitu Patrum,* 71: PL 83,151.

[4] M. DÍAZ Y DÍAZ, *La literatura jacobea anterior al códice Calixtino:* Compostellanum 10 (1965) 287-290.

c) Argumentos en contra de la venida de Santiago a España

El «argumento del silencio», que Duchesne sintetizó así en 1901: si Santiago hubiera predicado el evangelio en España, sería imposible que aquellos autores que se ocuparon del origen de la Iglesia española, no lo mencionaran si hubieran tenido la más mínima información al respecto, era el principal obstáculo que se esgrimía contra la venida de Santiago a España; pero hoy día semejante argumento se considera ya completamente superado [5].

Existen ciertamente algunos siglos de silencio que sería imposible atribuir a autores que hubieran conocido la noticia, tales como Prudencio († 405), el gran recopilador de la tradición eclesiástica española, que en su obra *De las Coronas* transmite noticias muy secundarias y, sin embargo, no menciona la venida de Santiago.

Abundan los escritores, desde el siglo IV hasta el siglo VI, que no aluden para nada a Santiago; y es tanto más de extrañar, cuanto que precisamente esos autores son especialmente importantes respecto a Galicia a causa de la cuestión priscilianista: *Orosio,* autor de una Historia Universal en siete libros, que abarca desde el origen del mundo hasta su tiempo (s.V), no alude a Santiago; *Idacio,* obispo de *Aquae Flaviae,* que escribe una *Crónica* de Galicia, tampoco menciona ni una sola vez a Santiago; lo propio ocurre con *San Martín de Braga.* También pasan por alto la noticia jacobea los grandes escritores visigodos, como Braulio, Tajón, Julián e Ildefonso; sin embargo, este argumento sería destruido por San Isidoro de Sevilla, cuyo opúsculo *De ortu et obitu sanctorum Patrum* menciona la presencia de Santiago en España, como se ha visto anteriormente, por más que todavía haya algún autor contrario a su autenticidad.

El mismo silencio se observa en los escritores de tradición romana y gálica; los escritores galos se muestran especialmente ávidos por conectar con la predicación apostólica; sin embargo, sus argumentos quedan muy devaluados ante los resultados de las investigaciones arqueológicas [6].

Es cierto que existen algunas autoridades eclesiásticas de la antigüedad que niegan expresamente la venida de Santiago a España; sobresale el papa Inocencio I, el cual en una carta escrita en el año 416, dice que, al margen de Pedro y sus discípulos, ningún otro apóstol ha constituido iglesias en Italia, Francia, España, África, Sicilia e islas adyacentes; claro está que esto no es ningún dogma de fe, el cual, en

[5] C. TORRES RODRÍGUEZ, *La Galicia romana* (La Coruña 1982) 173-227.

[6] I. MILLÁN GONZÁLEZ PARDO, *El mosaico del pavimento superior del edículo de Santiago y su motivo floral:* Compostellanum 28 (1983) 173-372.

todo caso, podría encontrar un argumento en contra, pues Calixto II afirma que «la tradición compostelana en torno al sepulcro de Santiago es recibida y venerada por todos los pueblos cristianos» [7]; en realidad Inocencio I únicamente pretendía defender su teoría de que las Iglesias de Occidente deben su origen a Roma.

San Julián de Toledo, que en el año 686 escribe su obra *De sextae aetatis comprobatione,* elimina expresamente la noticia del *Breviarium Apostolorum* relativa a la tradición jacobea española.

d) «Hay que estar con la tradición»

El gran experto sobre los orígenes y transmisión de los primeros textos bíblicos en España, Teófilo Ayuso, después de analizar seriamente los argumentos a favor y en contra de la venida de Santiago a España, llegó a la conclusión de que hay que estar a favor de la tradición jacobea española [8].

El argumento del silencio efectivamente no es apodíctico, pues el silencio se pudo deber a la desaparición de las fuentes que informaban sobre Santiago; especialmente si se tiene en cuenta que, durante la persecución de Diocleciano, la cual, si bien es cierto que no fue especialmente cruenta en España, porque Constancio Cloro no aplicó rigurosamente los últimos decretos de Diocleciano, sin embargo fue muy radical respecto a la destrucción de los libros sagrados y demás escritos cristianos. Por otra parte, el mismo argumento del silencio tendría que valer para la predicación de San Pablo en España; y, sin embargo, hoy día, como se verá más adelante, la opinión de los historiadores más solventes está a su favor.

El estado actual de la cuestión de la predicación de Santiago en España, para una mirada totalmente imparcial, se puede sintetizar de este modo: la argumentación aducida en contra no es tan demostrativa que tenga que negar necesariamente esa tradición; tampoco, es verdad, la argumentación a favor de la misma es apodíctica; pero hay fuentes, dudosas ciertamente para antes del siglo IV, y bastante seguras para después del siglo VII.

Si no hubiera existido ningún fundamento anterior, no se explicaría fácilmente cómo se introdujo la noticia de la presencia de Santiago en España en el *Breviarium Apostolorum* y en el opúsculo isidoriano, *Del nacimiento y muerte de los santos Padres,* y tampoco se podría explicar fácilmente cómo de estas obras pasó después a ser

[7] Citado por R. GARCÍA-VILLOSLADA, o.c., 496.

[8] T. AYUSO, «Standum est pro traditione», en AA.VV., *Santiago en la historia, la literatura y el arte* (Madrid 1954) 85-126.

considerada como cosa cierta en toda la literatura medieval, cuya máxima expresión es el ya mencionado texto del papa Calixto II (1119-1124).

e) El sepulcro del Apóstol Santiago en Compostela

Aunque se diese como apodícticamente demostrada la tradición de la venida de Santiago a España, no por eso se seguiría necesariamente la autenticidad de su sepulcro en Santiago de Compostela, pues se sabe, por los Hechos de los Apóstoles, que Santiago murió en Jerusalén, en torno al año 42-43, por orden de Herodes Agripa, nieto de Herodes el Grande (Hch 12,2).

Y, por el contrario, aunque no se acepte la venida de Santiago a España, no por eso hay que negar la autenticidad de su sepulcro, pues aunque murió en Jerusalén, no es imposible que su cuerpo fuese trasladado a Galicia, como afirma la tradición española; las naves que desde Palestina cruzaban en todas direcciones el Mediterráneo facilitaban ese viaje.

El descubrimiento del sepulcro de Santiago debe ser estudiado en la Edad Media; sin embargo, es necesario hacer aquí una breve relación de cómo se ha fraguado esta tradición. Siendo obispo de Iria Flavia, Teodomiro († 847), en tiempos de Alfonso II el Casto († 842), se descubrió un monumento sepulcral con tres cuerpos, que se supuso que eran los del Apóstol Santiago el Mayor y de dos de sus discípulos.

Los primeros documentos que se refieren al hallazgo del sepulcro de Santiago pertenecen al rey Alfonso III (866-910); y, aunque el relato de 1077 está lleno de hechos más imaginarios que reales, no contradice en nada los documentos anteriores, porque el hecho del hallazgo del sepulcro se había difundido mucho antes por toda Europa, a través del *Martirologio de Adón,* compuesto en las Galias entre los años 857-860.

Antes del descubrimiento del sepulcro tuvo que existir sin duda en España el culto a Santiago el Mayor, aunque no se encuentre ningún rastro del mismo hasta después de la invasión musulmana [9]. Desde el año 950 se constata la presencia de peregrinos en torno al sepulcro de Santiago, aunque el gran momento de la peregrinación medieval fue el siglo XII, cuando más de medio millón de peregrinos acudían anualmente a venerar al Apóstol.

[9] J. FERNÁNDEZ ALONSO, *Giacomo il Maggiore...,* p.367-368.

Las peregrinaciones a Santiago de Compostela tuvieron una importancia decisiva para abrir España al resto de Europa; por el Camino de Santiago llegaron a Compostela reyes, príncipes, nobles y plebeyos en medio de un permanente fluir de gentes que introdujeron en la Península Ibérica las nuevas corrientes artísticas, culturales y religiosas, y que ha alcanzado su mayor expresión en los Años Santos jacobeos de finales del siglo XX [10].

2. LA PREDICACIÓN DE SAN PABLO EN ESPAÑA

a) **San Pablo quiso venir a España**

Es sin duda extraño el hecho de que se haya popularizado la venida de Santiago a España, sin que se encuentre en la Sagrada Escritura el más mínimo vestigio; y apenas se haya tenido en cuenta a lo largo de toda la Edad Media, hasta nuestros propios días, la venida de San Pablo para la cual hay un fundamento bien explícito en la Carta a los Romanos y en otros escritos que se pueden poner en conexión directa con la misma era apostólica.

San Pablo quiso venir a España; esta afirmación no se apoya solamente en el hecho de que él estuviera urgido por llevar el anuncio de Jesucristo hasta los últimos confines del mundo, porque ésa era la clara voluntad de Dios, tal como había leído muchas veces en el Salmo 19,5, que él mismo menciona: «*A toda la tierra alcanzó su pregón, y hasta los límites del orbe su lenguaje*» (Rom 10,18). San Pablo sabía muy bien que los límites occidentales del mundo entonces conocido eran las provincias hispánicas del Imperio Romano [11].

Cuando San Pablo escribió en Corinto, en torno a los años 57-58, su Carta a los Romanos, ya tenía el firme propósito de anunciar el evangelio en España, pues lo manifiesta no una sino dos veces: «Mas ahora no teniendo ya campo de acción en estas regiones, y deseando vivamente desde hace muchos años ir donde vosotros, cuando me dirija a España, pues espero veros al pasar, y ser encaminado por vosotros hacia allá» (Rom 15,23-24); «así que, una vez entregado oficialmente el fruto de la colecta, partiré para España, pasando por vosotros» (Rom 15,28).

De estos pasajes de la Carta a los Romanos se deducen claramente varias cosas: que la comunidad cristiana de Roma era ya famosa, y Pablo deseaba conocerla personalmente, pero no para meter su hoz

[10] J. M. LACARRA, *Las peregrinaciones a Santiago* (Madrid 1971).
[11] C. SPICQ, *San Pablo vino a España:* CultBibl 23 (1966) 132-137.

evangelizadora en ella, sino para disfrutar «un poco de vuestra compañía» (Rom 15,24); «bien sé que, al ir a vosotros, lo haré con las bendiciones de la plenitud de Cristo» (Rom 15,29); y, además, que él quiere llevar el evangelio a donde todavía no ha sido anunciado, como es el caso de la parte más occidental del mundo entonces conocido.

San Pablo sabía muy bien que el mundo pagano no había sido ganado enteramente en las regiones en las que él mismo había predicado; él consideraba que su misión era poner los cimientos de nuevas comunidades, y dejar a sus discípulos la tarea de consolidarlas.

b) ¿Cumplió San Pablo su propósito de venir a España?

El Nuevo Testamento no dice nada en contra, aunque sí es cierto que dice que, de momento, San Pablo tuvo que renunciar al proyectado viaje a España, porque, después de haber entregado en Jerusalén la colecta realizada en favor de los pobres de aquella comunidad, el Apóstol de los gentiles fue encarcelado; y, ante el peligro de un atentado contra su vida, fue trasladado a Cesarea, donde permaneció por espacio de dos años, al cabo de los cuales apeló al tribunal del César por ser ciudadano romano, y fue enviado a Roma. Dos años más tardaron los tribunales romanos en dilucidar la causa de San Pablo, durante los cuales tuvo una prisión mitigada en una casa alquilada, de modo que pudo predicar el evangelio sin cortapisa alguna (Hch 21-22).

Los Hechos de los Apóstoles, lo mismo que las Cartas Pastorales, suponen que San Pablo fue absuelto y puesto en libertad y, según muchos testimonios que así lo confirman, San Pablo realizó su proyectado viaje, aunque no se sabe nada acerca de los resultados de su estancia en España: *Clemente Romano,* que le conoció y fue discípulo suyo, dice taxativamente en la Carta dirigida a la comunidad de Corinto, en torno al año 95: «Pablo enseñó a todo el mundo la justicia y llegó hasta el extremo de Occidente» [12]; los *Hechos de Pedro con Simón,* libro apócrifo escrito hacia el año 150: «Habiendo llegado a Roma San Pablo desde España» [13]; los *Hechos de Pedro y Pablo,* también apócrifos, compuestos a principios del siglo III, hablan de la soledad de Roma al marchar Pablo para España; y el *Fragmento de Muratori,* de finales del siglo II: «Lucas cuenta lo que sucedió

[12] CLEMENTE ROMANO, *Carta a los Corintios,* 5, 5-7.

[13] R. A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha* (Leipzig 1891) 118.

en su presencia, como lo prueba su silencio acerca del martirio de Pedro y del viaje de Pablo a España».

Posteriormente, atestiguan la venida de San Pablo a España: San Atanasio, que dice que San Pablo se embarcó para España [14]; San Jerónimo, después de afirmar que San Pablo fue puesto en libertad por Nerón, supone que realizó su tan deseado viaje, tal como se lo había propuesto en la Carta a los Romanos [15]; otro tanto afirman San Cirilo de Jerusalén [16], San Juan Crisóstomo [17], San Epifanio [18], y Teodoreto de Ciro, el cual, como queriendo sintetizar los testimonios de estos autores, dice: «Y se cumplió lo predicho; escapó primero de la ira de Nerón, como lo expresó en la carta a Timoteo (2 Tim 4,16-17)... y de allí marchó a España, transmitiendo el divino evangelio a los de allí; volvió y entonces fue decapitado» [19].

La fuerza de estos argumentos, al margen de la Carta de San Clemente Romano, que conoció a San Pablo y que pudo incluso ser testigo ocular de su viaje, no va más allá de la simple deducción de que realizó su firme propósito de llevar el evangelio hasta España, pero no aportan ningún otro documento que no sea la propia Carta a los Romanos; es decir, dan por hecho que San Pablo estuvo en España, pero no indican ninguna otra fuente distinta del escrito paulino.

La pretendida conexión de San Pablo con la Provincia Tarraconense, y más concretamente con la ciudad de Tarragona, no tiene más apoyo que la existencia de una basílica paleocristiana del siglo IV muy unida cultualmente al Apóstol de los gentiles y a Santa Tecla, aquella joven de Iconio que, según los apócrifos *Hechos de Pablo y Tecla,* fue convertida por San Pablo y permaneció unida a él para siempre.

3. LOS SIETE VARONES APOSTÓLICOS

El pretendido envío de los *Siete Varones Apostólicos* a España por San Pedro y San Pablo, pertenece sin duda a una literatura hagiográfica cuya formulación, tal como hoy día se conoce, no se remonta más allá del siglo X, aunque sus vestigios se puedan hallar en un ma-

[14] SAN ATANASIO, *Carta a Draconcio,* 4: PG 25,528.

[15] SAN JERÓNIMO, *Commentarium in Is.* l.4, c.11: PL 24,154; *Commentarium in Amos,* l.2, c.5: PL 25,1094.

[16] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 17, 26: PG 33,997.

[17] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario a la Carta a los Hebreos,* prefacio: PG 63,11.

[18] SAN EPIFANIO, *Panarion,* I, II haer. 27: PG 41,373.

[19] TEODORETO DE CIRO, *Comentario a Flp 1,25-26:* PG 82,565-568; *Comentario a 2 Tim 4,17:* PG 82,856.

nuscrito del siglo VIII, de donde pasaría posiblemente a los martirologios del siglo IX, pues ni el martirologio jeronimiano del siglo VI ni el martirologio de Beda, del siglo VIII, los mencionan; tampoco se ocupan de ellos los calendarios de los siglos VII y VIII, aunque sí aparecen en los calendarios mozárabes de los siglo X y XI.

Al no poder constatar su culto en una fecha anterior a la reflejada en esa literatura, cabe suponer que ésta fue causa del culto, y no al revés, como suele ser habitual en el caso de santos cuyo culto está atestiguado mucho antes de que surgieran las leyendas en torno a sus vidas.

No queda garantizada la existencia de los *Siete Varones Apostólicos* por el hecho de que el nombre de Cecilio, uno de ellos, figure al frente de las listas de los obispos de Ilíberis en un manuscrito que se remonta al año 962, en el que también están las listas de los obispos de Toledo y de Sevilla.

Aun concediendo autenticidad a la lista de los obispos de Ilíberis, es muy difícil que el obispo Cecilio pudiera ser anterior al último tercio del siglo II. Tampoco es garantía suficiente el que aparezca el nombre de Eufrasio, ligado a una iglesia edificada en la ciudad de Iliturgis en tiempos del rey Sisebuto, según se cuenta en una leyenda cristiana incorporada en el siglo IX a una biografía de Mahoma [20].

La literatura hagiográfica transmite los nombres de los *Siete Varones Apostólicos* y el de la población en la que habrían establecido las primeras comunidades cristianas: *Torcuato, Tesifonte, Indalecio, Segundo, Eufrasio, Cecilio,* y *Hesiquio,* que habrían sido ordenados por San Pedro y San Pablo en Roma, y enviados a España, que *estaba todavía cautiva del error pagano;* lo cual resulta evidente, puesto que ellos habrían sido los primeros evangelizadores de la Península Ibérica. Entraron por el sur, y se le asigna a cada uno de ellos una ciudad: *Acci* (Guadix) a Torcuato; *Ilíberis* (Granada) a Cecilio; *Iliturgis* (Cuevas de Lituergo) (Jaén) a Eufrasio; *Urci* (Torre de Villaricos) (Almería) a Indalecio; *Abula* (Abla) (Almería) a Segundo; *Carcesi* (Cazorla o Carchel) (Jaén) a Hesiquio; *Vergi* (Albuniel de Cambil) (Jaén) o Berja (Almería) a Tesifonte.

No obstante, habría que afirmar que en toda la literatura relativa a los *Siete Varones Apostólicos* subyace sin duda una tradición que conecta los orígenes de la Iglesia en España con la era apostólica.

En relación con los *Siete Varones Apostólicos* se fraguó, a finales del siglo XVI, la gran superchería de los *Libros plúmbeos* del Sacromonte de Granada, uno de los cuales, *Historia de la certidumbre del santo Evangelio,* se le atribuye nada menos que a la Santísima Vir-

[20] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La fecha de implantación del oracional festivo visigótico:* Boletín de Arqueología Tarraconense, fasc.113-120 (1971-1972) 223, n.32.

gen, la cual se lo habría entregado a Santiago para que lo llevara «a cierta parte del extremo de la tierra, y allí lo escondiera en un lugar santo», hasta que un santo sacerdote lo descubriera. Y otros libros habrían sido escritos por San Cecilio en planchas circulares de plomo enlazados entre sí; pero lo más curioso es que están escritos en árabe, en latín y con una traducción castellana, hecha nada menos que por el propio San Cecilio.

Realmente resulta difícil comprender cómo semejante superchería pudo ser aceptada por el arzobispo de Granada, don Pedro Castro Vaca de Quiñones, y por otros hombres instruidos; el propio Felipe II les dio crédito; de modo que, a cada nuevo hallazgo, tan repentino como misterioso, se celebraban solemnes fiestas en Granada.

Pero todavía es más llamativo el hecho de que un concilio, reunido en Granada, en el que tomaron parte representantes de todo el episcopado nacional, declarase la autenticidad de esos hallazgos, especialmente de algunas reliquias: un trozo del paño con que la Virgen se enjugó las lágrimas durante la pasión del Señor y un hueso de San Esteban; y se autenticaron también, del mismo modo, unos restos humanos que se atribuyeron a los mártires San Cecilio, San Hesiquio, y San Tesifón, discípulos de Santiago el Mayor, y a San Septentrio y San Patricio, discípulos, a su vez, de San Cecilio.

La Abadía del Sacromonte, construida para perpetuar el culto de los mencionados mártires, es el monumento que recordará para siempre semejante superchería. El papa Inocencio XI condenó en 1682 esas extravagancias como inventos heréticos, que no tendrían otra finalidad que la destrucción de la fe católica [21].

4. OTRAS HIPÓTESIS SOBRE LOS ORÍGENES DE LA IGLESIA ESPAÑOLA

Los orígenes de la Iglesia española, aun prescindiendo de todo lo dicho sobre Santiago, San Pablo y la tradición subyacente a los Siete Varones Apostólicos, se podrían remontar, con plena certeza, a finales del siglo I, o, como muy tarde, a principios del siglo II. Semejante afirmación se basa en la profunda romanización de la Península Ibérica, especialmente de las provincias Tarraconense, Bética y Lusitana, conforme a la división establecida por el emperador César Augusto en el año 27 antes de Cristo.

Como acaeció en las regiones donde se implantó el cristianismo antes que en España, como puede ser el caso prototípico de las igle-

[21] C. ALONSO, *Los apócrifos del Sacromonte.* Estudio histórico (Valladolid 1979); M. J. HAGERTY, *Los libros plúmbeos del Sacromonte* (Madrid 1980).

sias fundadas por San Pablo, tampoco en España se implantó una Iglesia plenamente desarrollada desde el principio, sino como una comunión de comunidades cristianas locales que surgieron de la iniciativa apostólica, no de un solo evangelizador, sino de muchos heraldos del evangelio que penetraron paulatinamente en diversas regiones de la Península Ibérica.

Exactamente igual que en otras regiones de la cuenca del Mediterráneo, las primeras noticias sobre el evangelio de Jesús no es preciso entenderlas como la consecuencia de unos misioneros enviados especialmente a predicar la Buena Nueva, sino a través de mediaciones más sencillas, como pudieron ser los comerciantes, los esclavos, los militares, que iban y venían de Roma a España y de España a Roma, por las calzadas terrestres o por las innumerables vías marítimas creadas por el Imperio Romano.

No hay que pensar en modo alguno que los primeros cristianos que pudieron llegar de Roma, del norte de África o del Mediodía francés, implantasen en España una Iglesia plenamente constituida, sino más bien pequeños focos de irradiación cristiana, en los que se participaba de una misma fe y se vivía un mismo misterio de comunión en Cristo.

El testimonio más antiguo sobre la presencia del cristianismo en España se debe a San Ireneo de Lyón, puesto que, en torno al año 188, atestigua la existencia de «las Iglesias de las Iberias» [22], aunque esta expresión de San Ireneo es interpretada hoy por algunos historiadores como no referida a Iberia o España, sino a la Iberia del Cáucaso (Georgia) [23]. Y en la misma línea de argumentación está el testimonio de Tertuliano que hay que fechar a principios del siglo III, cuando afirma que «todas las fronteras de las Hispanias» están sometidas a Cristo [24]. Aunque estos dos testimonios, de San Ireneo y de Tertuliano, no fueran un argumento decisivo, no cabe duda de que en los comienzos del siglo III ya existían comunidades cristianas diseminadas por las ciudades más importantes de la Península Ibérica, puesto que en los primeros años de la segunda mitad del siglo III existe una organización muy desarrollada de la Iglesia española, lo cual no pudo acaecer de repente, sino que se ha de remontar a muchos años antes, posiblemente a todo lo largo de la segunda mitad del siglo II e incluso a los últimos decenios del siglo I.

Esta superior organización de la Iglesia en España está confirmada por los acontecimientos posteriores a la apostasía de los obispos

[22] SAN IRENEO, *Adv. haer.*, I, 3.

[23] J. COLIN, *L'empire des Antonins et les martyrs gaulois* (Bonn 1964).

[24] TERTULIANO, *Adv. Iud.*, VII, 4, 5. No todos admiten que esta obra sea realmente de este apologista africano.

Basílides de Astorga-León, y Marcial de Mérida. Esta apostasía hay que situarla en el contexto de la persecución de Decio (249-251) que fue causa de que muchos cristianos apostataran explícita o implícitamente, en cuanto que muchos se las ingeniaron para conseguir el «libelo» o certificado de haber prestado un acto de culto a los dioses oficiales del Imperio, aunque en realidad no lo hubieran prestado. Estas apostasías, reales o fingidas, dieron lugar a serios conflictos internos en muchas comunidades cristianas, como se verá más adelante. Y éste fue el caso de los obispos Basílides y Marcial, a quienes hay que catalogar entre los apóstatas «libeláticos».

Las Iglesias de León-Astorga y Mérida los depusieron de sus sedes y eligieron a otros obispos. Basílides apeló al papa Esteban († 258), el cual lo repuso en su sede episcopal; y entonces las mencionadas Iglesias acudieron en demanda de auxilio a la Iglesia del norte de África por medio de una carta que llevaron a Cartago los obispos Félix y Sabino. Un concilio de Cartago, celebrado por los años 254-255 bajo la presidencia de San Cipriano y en el que tomaron parte 36 obispos, aprobó la conducta seguida por las comunidades de León-Astorga, y de Mérida, en una carta dirigida «al Presbítero Félix y a los fieles de León-Astorga, y al diácono Elio y fieles de Mérida»; carta que figura en el epistolario de San Cipriano con el número 67.

Además de las Iglesias de León-Astorga, Mérida, y Zaragoza, cuyo obispo Félix también escribió a Cartago sobre el mismo asunto, se confirma la existencia de otras sedes episcopales en España, puesto que, aunque en esa carta no se citan sus nombres, se afirma que la consagración episcopal de Sabino fue válida, «porque se llevó a cabo con la aprobación unánime de su comunidad, y el juicio favorable de los obispos presentes y de los que sobre él escribieron después».

La apelación de las Iglesias españolas a la Iglesia de Cartago pudo deberse a la relación de Iglesias filiales con la Iglesia-Madre, puesto que, según algunos historiadores, la Iglesia norteafricana habría sido la primera en traer el evangelio a España [25], aunque no hay que olvidar la carta del papa Inocencio I, que afirmaba que la cristianización de España se debió a la Iglesia romana [26]; pero pudo deberse también al hecho de que, por entonces, San Cipriano mantenía con el papa Esteban un litigio acerca de la competencia del Obispo de Roma sobre las Iglesias locales, y ante el hecho de que Basílides hubiese acudido personalmente al papa Esteban, y éste lo repusiera en su sede episcopal de Astorga-León, aunque más teórica que prác-

[25] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, o.c., 436; J. M. BLÁZQUEZ, o.c., 31.

[26] INOCENCIO I, *Epist. a Decencio, obispo de Gubio* (416): PL 20,552.

ticamente, porque sus fieles no lo aceptaron, pero éstos, ante el fallo de Roma, habrían pedido la ayuda del obispo de Cartago; y aunque en la actualidad se cuestione la autenticidad de la correspondencia de San Cipriano con las Iglesias de Astorga-León y Mérida, de lo que no hay duda es de que estas Iglesias, lo mismo que otras muchas de la Península Ibérica, estaban perfectamente organizadas, con sus obispos, presbíteros y diáconos.

Por otra parte, aunque sin duda serían casos excepcionales, el hecho de que estos dos obispos no fueran capaces de resistir los embates de la artera persecución de Decio, ofrece un buen indicio de que las comunidades cristianas de España, a mediados del siglo III, todavía eran tiernas y estaban necesitadas de buenos pastores; y éste no era ciertamente el caso de Marcial, puesto que, si bien había sido elegido por la propia comunidad, dejaba mucho que desear porque, de hecho, no había renunciado a algunas prácticas paganas, aunque hoy día se ha intentado reivindicar su figura [27].

Las actas del martirio de San Fructuoso y sus diáconos Augurio y Eulogio, son el mejor testimonio de la plena vitalidad de la Iglesia de Tarragona en tiempos de la persecución de Valeriano (258); también es un buen testimonio de la expansión del evangelio por las diversas regiones de España, a finales del siglo III y comienzos del IV, el martirio de San Félix de Gerona, San Cucufate de Barcelona, Santa Eulalia de Mérida, San Vicente de Valencia, Santa Engracia y los 18 mártires de Zaragoza, San Emeterio y San Celedonio de Calahorra, el centurión San Marcelo de León, Santas Justa y Rufina de Sevilla, y los santos niños Justo y Pastor de Alcalá de Henares.

Y como último testimonio de la amplia expansión y buena organización de las comunidades cristianas por diversas regiones de la Península Ibérica, a lo largo de la segunda mitad del siglo III y comienzos del siglo IV, hay que mencionar los testimonios arqueológicos, especialmente los sarcófagos; y sobre todo el concilio, de carácter nacional, con representación de obispos de toda España, celebrado en Ilíberis (Granada) hacia el año 305.

La semejanza de varios cánones de este concilio con las costumbres de la Iglesia africana podría ser esgrimida a favor del origen africano de la Iglesia española [28].

[27] J. GARCÍA DE LA FUENTE, *El caso del obispo Marcial de Mérida. Rehabilitación de una figura española del siglo III:* Rev. Est. Extrem. (1933) 23-35.

[28] J. M. PINELL, «Liturgia hispánica», en DHEE, 1303-1320; C. M. DÍAZ Y DÍAZ, o.c., 339-340; J. M. BLÁZQUEZ, o.c., 37.

CAPÍTULO VII

LAS PERSECUCIONES DEL IMPERIO ROMANO

BIBLIOGRAFÍA

ALLARD, P., *El martirio* (Madrid 1943); BORLEFFS, J. W. PH., *Institutum Neronianum:* VigChr 6 (1952) 129-145; BRÉMOND, R., *La crisis del Imperio Romano de Marco Aurelio a Anastasio* (Barcelona 1967); BREZZI, P., *Cristianesimo e Impero romano* (Roma 1942); DE MOREAU, E., *Le nombre des martyrs des persécutions romaines:* Nouv. Rev. Théol. 73 (1951) 812-832; DELEHAYE, H., *Les origines du culte des martyrs* (Bruselas 1933); FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario hispánico* (Madrid-Barcelona 1953); GIGON, O., *La cultura antigua y el cristianismo* (Madrid 1970); GOPPELT, L., *La pace di Gesù e la pace di Augusto:* Vita e Pensiero 6 (1972) 27-35; GRÉGOIRE, H., *Les persécutions dans l'Empire romain* (Bruselas 1951); ID., *Nouvelles observations sur le nombre des martyrs:* Bull. Royal. Belg. 38 (1952) 37-60; HAMMAN, A., *La geste du sang* (París 1953); LASHERAS, *Mártires españoles en el Bajo Imperio.* Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos, II (Madrid 1968); MANGAS MANJARES, J., *Esclavos y libertos en la España romana* (Salamanca 1971); SORDI, M., *Le polemiche intorno al cristianesimo nel II secolo:* Rivista di Storia della Chiesa in Italia 16 (1962) 1-32; ID., *La politica di Roma verso i cristiani:* Vita e Pensiero 6 (1972) 48-64; ID., *Los cristianos y el Imperio Romano* (Madrid 1988); SOTOMAYOR, M., «Los testimonios históricos más antiguos del cristianismo hispano», en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España,* I (BAC, Madrid 1979) 49-80; VIVES, J., *Justo y Pastor:* DHEE 2 (1972) 126.

1. LA «PAZ ROMANA» Y EL CRISTIANISMO

Cuando, «al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo nacido de mujer y bajo la ley» (Gál 4,4), solamente existía una estructura política cimentada sobre las bases de una religión politeísta, que comprendía todo el entorno de la cuenca del Mediterráneo, y se llamaba Imperio Romano; se trataba de una institución político-militar y socio-cultural, con una extensión de tres millones de kilómetros cuadrados, cuyos límites eran: el Océano Atlántico por el oeste; las regiones montañosas del norte de África y las Provincias de Egipto por el sur; la desembocadura del Rhin y del Danubio por el noroeste; el Asia Menor, Siria y Palestina; y a estas fronteras había que añadir el reino de Armenia y el reino del Bósforo-Crimea. La población de todos estos territorios rondaba los 65 millones de habitantes. Y en medio, *ROMA,* el centro en torno al cual giraba toda la

vida de esa macroestructura que se llamó *Imperio Romano,* una institución que, a primera vista, parecía indestructible.

Los dos siglos que siguen al nacimiento de Cristo son, culturalmente hablando, la *Edad de Oro* del Imperio Romano; es la época de los grandes genios literarios latinos, de los grandes arquitectos y escultores; es la época de la máxima solidez política y social, a pesar de que por el norte y por el este se advierte ya la presencia de un factor, los pueblos bárbaros, los cuales, después de varios siglos, acabarán por llevar a la ruina más completa al Imperio Romano.

Si alguien hubiera imaginado en los orígenes del cristianismo que se pudiera entablar una lucha sin cuartel entre los cristianos y el Imperio, a nadie se le ocurriría pensar que, después de dos siglos de crueles persecuciones, los cristianos serían los vencedores; y, sin embargo, así fue. El Imperio acabará capitulando ante la cruz de Cristo.

El Imperio Romano, sin pretenderlo, creó para el naciente cristianismo un contexto socio-cultural que contribuyó poderosamente a su expansión inicial; nos referimos a la «Paz romana» que concedió a los cristianos unas oportunidades muy importantes para su expansión y su arraigo en la sociedad romana.

Los cristianos buscarán la protección de las leyes, como lo atestigua la historia de San Pablo; las leyes, y especialmente su título de ciudadano romano, lo protegieron en diferentes ocasiones de la persecución que contra él entablaron tanto los paganos como los judíos [1].

La red impresionante de vías de comunicación, por tierra y por mar, creadas por el Imperio no sirvieron solamente para facilitar la administración del Estado y abastecer de alimentos y materias primas a la capital del Imperio, sino que por ellas circularon también con rapidez los heraldos del evangelio; fue asimismo un instrumento al servicio del mensaje evangélico la unificación de cultura y de lengua; el latín era la lengua del ejército y de la administración pública, pero el *griego común* se convirtió en el idioma de los comerciantes y de los marinos que hacían de transmisores de las novedades de todo tipo que se fraguaban en toda la cuenca del Mediterráneo.

La unificación cultural llevada a cabo por Roma se convertirá en una gran ayuda para la formulación doctrinal del cristianismo. La evolución que desde hacía varios siglos había experimentado la filosofía griega hacia la ética, hacia la interioridad, más que hacia las especulaciones abstractas, hizo que los predicadores del evangelio no encontraran solamente intelectuales dominados por el escepticismo, sino más bien intelectuales orientados hacia la religiosidad interior.

[1] Hch 19,38-39; 21,27-29; 22,22-29; 23,23-35; 24,10-27; 25,6-12.

El monoteísmo judeocristiano encontró un camino fácil en las críticas que los filósofos griegos, como Platón y Aristóteles, y sus respectivos discípulos, habían provocado contra el politeísmo en los estamentos cultos del Imperio, a pesar de que en los estamentos populares todavía permaneciese muy arraigado el politeísmo tradicional.

Las categorías filosóficas de Grecia serán un buen instrumento en manos de los teólogos cristianos para crear un sistema intelectual capaz de satisfacer a las más altas exigencias del pensamiento; sin olvidar, por otra parte, que también esta fuerza especulativa griega será ocasión de múltiples errores y de divisiones en el seno de la Iglesia.

La misma organización estatal del Imperio sirvió de modelo para la organización de la Iglesia. La división en diócesis, metrópolis, patriarcados está calcada sobre la división del Imperio; incluso Roma, capital del Imperio, será la capital de la Iglesia universal; ¿se trata solamente de una casualidad o de un plan divino, que quiso identificar la *Roma eterna* de los escritores latinos con la «Roma eterna», capital del cristianismo, es decir, de aquel «reino que no tendrá fin» de que habla Lucas? (Lc 1,33).

Por todo esto, no es de extrañar que algunos escritores cristianos vieran en ese «evento» que se llamó Imperio Romano la plasmación concreta de la «plenitud de los tiempos» de que habla San Pablo (Gál 4,4), como fue el caso del gran poeta español Prudencio, el cual se preguntaba sobre el secreto del destino de Roma; y él mismo se respondía: «Que Dios quiso la unificación del género humano porque la religión de Cristo pide una fundamentación social de paz y de amistad internacionales»; lo cual viene a significar que «la Paz romana ha preparado el camino a la venida de Cristo» [2]; este optimismo de Prudencio no se vio frenado, a pesar de que la dura realidad de la confrontación del Imperio Romano con el cristianismo causó innumerables mártires.

2. DE LA INDIFERENCIA A LA SOSPECHA

La actitud inicial del Imperio Romano hacia los cristianos fue de total indiferencia; esto puede provocar extrañeza y admiración, porque aquello que para los cristianos, como es la vida y la muerte de Cristo, constituye el «punto luminoso bifronte» que divide la historia de la humanidad en un antes y en un después de Cristo, para el Imperio Romano y sus autoridades pasó totalmente desapercibido; en

[2] Citado por D. ROPS, *La Iglesia de los mártires* (Barcelona 1955) 118.

todo caso, la muerte de Cristo fue un episodio más de los muchos que acaecían por entonces en el Imperio Romano, especialmente en Palestina, donde muy frecuentemente se levantaban algunos revolucionarios contra el poder constituido de Roma, a los que se les aplicaba la ley, sin que dejaran huellas dentro de aquella macroestructura politicosocial que era el Imperio de Roma.

Tampoco la predicación de aquellos doce hombres que poco después paseaban la doctrina de su Maestro por las ciudades orientales del Imperio provocó preocupación alguna en las autoridades romanas, porque los cristianos fueron confundidos con aquellos predicadores que recorrían las comunidades judías esparcidas por todo el Imperio, que en ocasiones provocaban altercados; pero los romanos estaban habituados a esos litigios propios de los judíos. Es cierto que en las provincias orientales del Imperio, como Siria, y concretamente en su capital Antioquía, empezaron a ser distinguidos de los judíos porque fue allí donde los discípulos de Jesús empezaron a ser llamados «cristianos» (Hch 11,26).

Pero el hecho es que en Roma, hasta el año 64, los cristianos no fueron considerados como un grupo independiente de los judíos; en el año 64, fecha del comienzo de la persecución de Nerón, judíos y cristianos ya estaban bien diferenciados; hoy día se plantea la hipótesis de que pudiera haber sido Flavio Josefo el responsable de esta distinción, puesto que por entonces se hallaba en Roma y tenía fácil acceso al palacio imperial por la amistad que le unía a la esposa de Nerón, de la que, según cuenta el propio Flavio Josefo, había recibido algunos regalos [3]; porque, así como en tiempos del emperador Claudio no se distinguía a los cristianos de los judíos, porque todos los judíos fueron expulsados de Roma por los alborotos que causaban —«impulsore Chresto»—, en esta expresión hay evidentemente una alusión a la predicación del evangelio en la capital del Imperio (cf. Hch 18,2-4).

También pudo contribuir a esta distinción entre judíos y cristianos la predicación de Pablo durante los dos años de su estancia en Roma como prisionero, porque el Apóstol de los gentiles no se recataba lo más mínimo en la predicación de Cristo muerto y resucitado, como cumplimiento de las promesas hechas a Israel; pero su predicación fue más pacífica respecto a los judíos, porque él mismo se encargó de reunir en su casa a los representantes judíos para informarles de que él no tenía nada en contra del pueblo judío (Hch 26,17-28).

[3] FLAVIO JOSEFO, *Vita*, 3.

3. DOS SIGLOS Y MEDIO DE PERSECUCIÓN

Desde el año 64, persecución de Nerón, hasta el año 313, fecha en que Constantino les concedió la libertad, los cristianos tuvieron que sufrir un largo y penoso itinerario, salpicado con la sangre de los mártires, y ensombrecido con la tortura más atroz de los *confesores,* es decir, aquellos cristianos que, por defender su fe, sufrieron los más variados tormentos, pero que no murieron en ellos.

Durante los siglos I y II los cristianos fueron perseguidos en tanto que individuos particulares; en cambio durante el siglo III la persecución se dirigía sistemáticamente contra el cristianismo en cuanto organización; y, finalmente, desde los últimos años del siglo III hasta el año 313, la persecución se dirigió globalmente contra los cristianos como individuos y contra la Iglesia como organización.

Hay que tener en cuenta que, si bien durante esos doscientos cincuenta años, cada cristiano tenía la espada de Damocles sobre su cabeza, porque en cualquier momento podía ser denunciado como cristiano, y en menos de 24 horas ser llevado ante los tribunales, y verse obligado a apostatar de su fe o ser condenado, unas veces a muerte, otras veces a la tortura, al destierro, a trabajos forzados o a la confiscación de sus bienes; sin embargo, durante esos doscientos cincuenta años, los cristianos gozaron de largos períodos de paz, aunque en una u otra región del Imperio siempre hubo algunos mártires.

Prueba evidente de que la Iglesia gozó de largos períodos de paz es el hecho de que las comunidades cristianas pudieron tener lugares públicos de culto, enseñar en escuelas creadas al efecto, como la de Justino en Roma o la de Clemente en Alejandría; y, lo que es aún más importante, llevar pleitos ante los tribunales del Imperio y ganarlos. Se puede calcular que los cristianos, desde el año 64 hasta el año 313, gozaron de unos ciento veinte años de paz, aunque fuese una paz muy precaria, y durante unos ciento veintinueve años sufrieron persecuciones; siempre, naturalmente, alternándose períodos más o menos largos de paz y de persecución.

Lactancio († 317), escritor eclesiástico de principios del siglo IV y preceptor de los hijos de Constantino, unió el nombre de los emperadores con las persecuciones en cuyo reinado tuvieron lugar. Ha sido un lugar común afirmar que las persecuciones fueron 10; pero esto se ha hecho por establecer una analogía con las diez plagas sufridas por Egipto a causa de la persecución contra el pueblo de Israel; pero en realidad no hubo un número determinado de persecuciones, sino un período durante el cual el Imperio consideró al cristianismo como una religión ilícita, y actuó en consecuencia contra los cristianos.

4. PERSEGUIDORES MÁS CRUELES Y MÁRTIRES MÁS CÉLEBRES

a) **Persecución de los cristianos como individuos particulares**

Inició las persecuciones el emperador *Nerón* (54-68). El 19 de julio del año 64 se declaró un incendio devastador que destruyó 7 de los 14 distritos de Roma; el incendio había sido provocado por el propio Nerón; pero, a fin de descargar de sus espaldas la acusación de incendiario que contra él lanzaban los romanos, echó la culpa a los cristianos; y aunque, según Tácito, se demostró que eran inocentes, se demostró también que eran aborrecidos por el pueblo; y, en consecuencia, una «gran multitud» fue condenada a sufrir los más atroces y refinados tormentos: unos, envueltos en pieles de fieras salvajes, fueron echados a los perros que los destrozaban; otros, embadurnados de pez, sirvieron de antorchas vivientes en los jardines y en el Circo de Nerón. Además de esa anónima «multitud ingente», sufrieron el martirio San Pedro y San Pablo, los fundadores de la Iglesia romana; y Proceso y Martiniano.

De la persecución de *Domiciano* (81-96) no hay noticias ciertas, ni se conoce el motivo inmediato de la misma, aunque Hegesipo dice que este emperador temía a los cristianos, y especialmente a los parientes del Señor. A esta persecución se refiere el Apocalipsis (1,9; 2,3; 2,9; 2,13); aluden a ella algunos autores cristianos como Melitón de Sardes y Tertuliano; y también Plinio el Joven en su carta a Trajano. Mártires más célebres: *Flavio Clemente,* pariente del propio Domiciano; *Acilio Glabrión,* cónsul con Trajano en el año 91; y *Clemente Romano. Flavia Domitila,* esposa de Flavio Clemente, fue desterrada; y, según Tertuliano, *Juan Evangelista* fue conducido a Roma, y salió ileso de la prueba del aceite hirviendo.

La llegada de los emperadores antoninos supuso para los cristianos un período de calma. A Domiciano le sucedió *Nerva* (96-97), el cual por reacción contra su predecesor prohibió los procesos por ateísmo y costumbres judaicas que pesaban directamente sobre los cristianos. A Nerva le sucedió *Trajano* (97-117); durante su reinado tuvo lugar la consulta del gobernador de Bitinia, Plinio el Joven, de la que se tratará más adelante. Bajo el dominio de Trajano padecieron el martirio: *Ignacio de Antioquía* (110-112); *Simeón,* obispo de Jerusalén (110); varios en Bitinia, cuyos nombres se desconocen.

El emperador *Adriano* (117-138) dirigió un rescripto al procónsul de Asia, Minucio Fundano, del que se hará mención más adelante; durante su mandato padecieron el martirio: *Eustoquio* y *Teopista* con sus tres hijos; *Telesforo,* papa; *Sinforosa* con sus siete hijos. El emperador *Antonino Pío* (138-161) protegió a los cristianos contra la

furia de las masas, mediante edictos dirigidos a las ciudades de Tesalónica, Larisa y Atenas; pero esto no impidió que algunos cristianos dieran su vida por su fe; entre ellos sobresale *Policarpo de Esmirna* con once compañeros; y en Roma: *Justino, Ptolomeo* y *Lucio.* En tiempos de *Marco Aurelio* (161-180) varias calamidades afligieron al Imperio; para aplacar a los dioses se organizaron cultos públicos, a los que no asistieron los cristianos; y esta ausencia provocó una violenta persecución contra ellos, que fue especialmente dura en Lyón: *Fotino,* obispo de noventa años; *Santo* y *Atalo,* diáconos; *Blandina,* esclava, con 45 compañeros. En Roma, la persecución no fue menos violenta que en Lyón, pero no hubo muchos mártires, sino más bien *confesores* porque los cristianos fueron condenados a trabajos forzados en las minas de plomo de Cerdeña; es célebre el martirio de *Santa Cecilia,* aunque algunos historiadores retrasan su martirio hasta el imperio de Alejandro Severo (222-235).

Los cristianos volvieron a gozar de un largo período de paz en tiempos de *Cómodo* (180-192), debido al influjo de su esposa Marcia, a la que algunos historiadores consideran cristiana, o por lo menos catecúmena; no obstante, hubo algunos mártires célebres, como *Apolonio,* senador romano; y los doce mártires escilitanos: *Esperancio, Nazario* y compañeros.

b) **Persecución no sistemática contra la Iglesia en cuanto tal**

A finales del siglo II, las autoridades imperiales se percataron de que el cristianismo no era solamente cuestión de individuos aislados, sino una organización supranacional; y, por lo mismo, ya no se atacó solamente a determinados individuos que eran cristianos, sino a la Iglesia como institución.

Durante los diez primeros años del imperio de *Septimio Severo* (192-211), los cristianos gozaron de paz, aunque no por eso dejara de correr la sangre cristiana, especialmente en África, lo que obligó a Tertuliano a escribir su *Apologético,* dirigido a los magistrados locales, a fin de deshacer las acusaciones de *sacrilegio* y *lesa majestad* que la plebe dirigía contra los cristianos. En el año 202 Septimio Severo publicó un edicto por el que prohibía la conversión al cristianismo y la propaganda del mismo; por eso abundan los mártires entre los catecúmenos y catequistas: *Leónidas,* padre de Orígenes, y director de la Escuela de Alejandría; *Perpetua* y *Felícitas* y compañeros, en Cartago, *Basílides, Potamiena* y otros en Egipto.

Los sucesores inmediatos de Septimio Severo se mostraron benévolos con los cristianos: *Caracalla* (211-217) tuvo una nodriza cristiana; *Heliogábalo* (218-222) intentó sincretizar el cristianismo con

el culto al *Sol invicto; Severo Alejandro* (222-235) favoreció especialmente a los cristianos, porque su madre, *Julia Mammea*, era admiradora de Orígenes, a cuyas clases asistía en Alejandría; pero no fue cristiana, por más que Orígenes y Rufino la consideren como tal. Severo Alejandro introdujo una imagen de Cristo, juntamente con la de Abrahán y Apolonio de Tiana, en su *Larario*. Y, sobre todo, este emperador sentenció a favor de los cristianos un pleito que habían planteado contra una asociación de bodegueros de Roma, por un solar para un edificio de culto cristiano; lo cual implica, por lo menos implícitamente, un reconocimiento oficial del cristianismo.

A estos emperadores benévolos para los cristianos les sucedió *Maximino Tracio* (235-238), el cual por oposición a sus predecesores, especialmente contra Alejandro Severo, a quien había asesinado, promulgó un edicto dirigido contra la Jerarquía eclesiástica, condenando a muerte a los obispos; la persecución fue especialmente cruel en Roma: el papa *Ponciano* y el antipapa *Hipólito* murieron en los trabajos forzados de las minas de plomo de Cerdeña (235); también murió mártir el papa *Antero* (236).

Al final de su imperio, Maximino Tracio revocó el decreto de persecución, y la paz perduró con los emperadores *Gordiano* (238-244) y *Felipe el Árabe* (244-249), este último gran amigo de los cristianos, hasta el punto de que parece que recibió el bautismo, pues se sometió a la penitencia pública de la Iglesia, posiblemente por haber participado en el culto oficial pagano con ocasión del milenario de la fundación de Roma (249) [4].

c) Persecuciones sistemáticas contra la Iglesia

Las persecuciones de este período (249-311) intentan exterminar sistemáticamente a la Iglesia en cuanto tal. Se inicia esta etapa con la llegada de *Decio* al Imperio (249-251). El nuevo emperador, para oponer una mayor resistencia a la cada vez más fuerte presión de los pueblos bárbaros en las fronteras orientales del Imperio, quiso unificar todas las fuerzas dispersas, empezando por las religiosas. Para ello era preciso que los cristianos, cada día más numerosos, retornasen al culto oficial del Imperio; con este fin publicó muy astutamente un edicto con el que no se presentaba como perseguidor de ningún grupo religioso, porque se obligaba a todos los ciudadanos a ofrecer un sacrificio propiciatorio a los dioses oficiales del Imperio; pero el

[4] MARTA SORDI, *La politica di Roma verso i cristiani: il motivo delle persecuzioni:* Vita e Pensiero 6 (1972) 48-69.

edicto iba dirigido contra los cristianos, porque era el único grupo que habitualmente rechazaba el culto oficial.

A medida que cada ciudadano ofrecía el correspondiente acto de culto oficial, se le entregaba un «libelo» o certificado que acreditaba que lo había realizado; a quienes se negasen a realizar ese acto de culto, se les confiscarían los bienes, serían desterrados, condenados a trabajos forzados, e incluso condenados a la pena capital.

El edicto iba dirigido contra los cristianos, pues aunque se obligaba a todos los súbditos del Imperio, solamente los cristianos se negarían a acatarlo; también los judíos se negarían, pero su religión tenía en el Imperio romano el privilegio de no adorar a ningún otro dios fuera del suyo. La finalidad del edicto no era hacer mártires, sino apóstatas. De este modo, al obligar a todos los súbditos del Imperio a ofrecer un sacrificio a los dioses oficiales, el emperador evitaba la apariencia de injusticia si solamente hubiese obligado a los cristianos.

Los efectos de este edicto fueron bastante calamitosos para la Iglesia, no tanto por el número de mártires que fueron menos que en otras persecuciones, sobresaliendo entre ellos el papa *Fabián, Águeda, Pìonio, Babìlas, Alejandro y Fèlix* de Zaragoza, cuanto por el número de los *libeláticos,* es decir aquellos que, sin haber sacrificado a los dioses, recibieron el libelo de haberlo realizado, los cuales causarán serios problemas en las comunidades porque estos apóstatas por simulación pidieron inmediatamente la readmisión en la Iglesia. También fue muy elevado el número de *confesores,* entre los cuales sobresale el célebre escritor *Orígenes* († 254).

Con la muerte de Decio, en la guerra contra los godos, cesó la persecución, aunque durante el reinado de *Galo* (251-253) estuvo a punto de estallar otra, por negarse los cristianos a ofrecer sacrificios a los dioses, con ocasión de una peste que se declaró en Roma; el papa *Cornelio* (251-253) murió en el destierro.

Nada hacía prever que el emperador *Valeriano* (253-260) fuese a decretar una de las persecuciones más violentas, porque al principio se manifestó favorable a los cristianos; pero después se dejó influir por el ministro de finanzas, *Macrino,* que quería apoderarse de los bienes de la Iglesia. En agosto del año 257 publicó un edicto por el cual se obligaba a todos los obispos, sacerdotes y diáconos, a ofrecer sacrificios a los dioses, con pena de exilio para quienes lo desobedecieran; y prohibía la visita a los cementerios cristianos y las reuniones de culto, bajo pena de muerte. Un segundo edicto publicado el mismo año 257 estableció la persecución general. En esta persecución fueron martirizados el papa *Sixto* y su diácono *Lorenzo, Cipriano* obispo de Cartago, el niño *Tarsicio, Fructuoso* obispo de Tarragona, y sus diáconos *Augurio y Eulogio, Dionisio* obispo de Alejan-

dría, y los 153 mártires de Útica (África) que fueron arrojados a un pozo de cal viva, de ahí su nombre de *Massa candida.*

Al morir el emperador Valeriano, se inició un largo período de paz para los cristianos; el emperador *Galieno* (260-268), hijo de Valeriano, hizo restituir a los cristianos los cementerios y lugares de culto que les habían sido confiscados por su padre. Esta paz se vio en peligro durante el último año del imperio de *Aureliano* (270-275), el cual publicó un edicto de persecución, pero no tuvo ninguna consecuencia negativa, porque, al poco tiempo, fue asesinado.

d) Última persecución general

El nuevo emperador, *Diocleciano* (275-305), apreciaba mucho a los cristianos; tenía incluso servidores cristianos en su propio palacio imperial de Nicomedia. En las provincias orientales del Imperio el cristianismo se había propagado en gran medida durante los últimos cuarenta años; en la misma Nicomedia casi un 50 por 100 de la población era ya cristiana; había cristianos que ejercían cargos públicos de importancia, como gobernadores de provincias, porque las autoridades ya no les exigían el juramento ante los dioses paganos, que obligatoriamente tenían que hacer los funcionarios públicos.

Diocleciano ha sido juzgado muy duramente por Eusebio y por Lactancio por haber desencadenado la persecución más universal y cruenta contra los cristianos; pero él era, personalmente, un hombre pacífico, con una gran capacidad de estadista; para evitar la perturbación interna dividió el Imperio en cuatro Prefecturas: Galias, Italia, Ilírico y Oriente; dividió las Prefecturas en 14 diócesis, y éstas en 100 provincias. De este modo centralizó el gobierno, y evitó las continuas sublevaciones de la etapa anterior. Contra los ataques provenientes del exterior, sobre todo de los pueblos bárbaros, dividió el Imperio en dos partes: el Imperio de Occidente con capital en Milán, y el Imperio de Oriente con capital en Nicomedia, dando lugar así a la *Tetrarquía.* El único Imperio Romano sería gobernado por dos Augustos: Diocleciano para la parte oriental y Maximiano para la parte occidental; cada uno de ellos tenía un César: Galerio, César de Diocleciano; y Constancio Cloro, César de Maximiano, que sucederían respectivamente en cada parte del Imperio a los dos Augustos.

Nada hacía prever un cambio de actitud de Diocleciano respecto a los cristianos; pero cedió a la presión de su César, Galerio; y, a pesar de que estaba convencido del grave error que cometía, decretó la persecución, que pasó por diversos estadios, hasta que se convirtió en una guerra de exterminio total. En el año 297 se obligó a los soldados a ofrecer sacrificios a los dioses; y, al oponer resistencia, los

soldados cristianos fueron expulsados del ejército, y algunos fueron martirizados: *Julio,* en Mesia; el centurión *Marcelo,* en Mauritania; y *Casiano,* escriba o actuario en el proceso seguido contra Marcelo.

En el año 303, Diocleciano promulgó un primer edicto de persecución general, por el cual obligaba a los cristianos a destruir sus lugares de culto y a entregar los libros sagrados; un segundo edicto, promulgado el mismo año 303, obligaba al clero a ofrecer sacrificios a los dioses, bajo pena de encarcelamiento. Un cristiano fue sorprendido mientras prendía fuego a este edicto, y fue quemado vivo. La persecución cruenta empezó por los propios servidores que Diocleciano tenía en su palacio de Nicomedia. Un tercer edicto promulgado el mismo año 303 obligaba al clero a ofrecer sacrificios a los dioses, bajo pena de muerte.

En el año 404 Diocleciano promulgó un cuarto edicto por el cual se extendía a todos los cristianos la obligación de ofrecer sacrificios a los dioses; este edicto no se aplicó con igual rigor en todas las provincias del Imperio. En la parte occidental, a pesar de que Constancio Cloro no fue muy riguroso en la aplicación de este edicto de persecución general, el mayor o menor número de mártires dependió de los gobernadores de provincias: Eusebio señala en Palestina el martirio de 92 cristianos; en Roma sobresalió el martirio de *Sebastián,* que desempeñaba un alto cargo en el ejército, y el de *Inés, Marcos, Pedro,* y el papa *Marcelino.* En España hubo un elevado número de mártires, superior al de otras regiones como las Galias e incluso Italia: *Emeterio* y *Celedonio,* soldados en Calahorra; el centurión *Marcelo* en León; los dieciocho mártires de Zaragoza, a quienes Prudencio dio el apelativo de *los innumerables;* los niños *Justo* y *Pastor* en Alcalá de Henares; *Leocadia* en Toledo; *Vicente, Sabina y Cristeta* en Ávila; *Eulalia* en Mérida; es posible que *Eulalia* de Barcelona sea un desdoblamiento de *Eulalia* de Mérida.

e) **Edicto de tolerancia (311)**

La finalidad de Diocleciano, al aceptar la idea de Galerio de perseguir a los cristianos, hay que enmarcarla en el contexto de la reforma y restauración que llevó a cabo en el Imperio; pero fracasó por completo. La persecución no reportó beneficio alguno para el Estado; todo lo contrario, creó una situación de gran malestar, no sólo entre los cristianos, que en la parte oriental constituían ya cerca de un 50 por 100 de toda la población, sino también entre los mismos paganos, que no veían con buenos ojos tanto derramamiento de sangre.

Diocleciano, viejo y achacoso y, sobre todo, hastiado por el fracaso, abdicó en el año 305; al abdicar él, tenía que hacerlo también Maximiano; en la parte oriental del Imperio, Galerio sucedió a Diocleciano como Augusto, y Maximino Daja ocupó el puesto de César, dejado vacante por Galerio; pero Licinio se sublevó contra él y lo venció, quedando dueño único de la parte oriental del Imperio. En la parte occidental, Constancio Cloro estaba llamado a suceder a Maximiano, y el puesto de Constancio Cloro, como César, tendría que ser ocupado por Majencio, hijo adoptivo de Maximiano; pero, al morir Constancio Cloro, su hijo Constantino fue proclamado emperador por los soldados, entablándose así la lucha entre éste y Majencio; venció Constantino y se hizo dueño único de la parte occidental del Imperio.

Las persecuciones cesaron inmediatamente en los dominios de Constancio Cloro; en cambio, en Roma, donde Majencio se hizo fuerte, las persecuciones solamente cesaron en la práctica, porque, en realidad, no fueron revocados los edictos de Diocleciano; y, por consiguiente, seguían prohibidas las reuniones del culto cristiano.

En la parte oriental del Imperio, las persecuciones duraron hasta el *Edicto de tolerancia,* firmado por Galerio el día 30 de abril del año 311. Galerio dividió su Edicto de tolerancia en tres partes: 1) en la introducción reprende a los cristianos por haber abandonado la religión de sus antepasados; reconoce el fracaso de la persecución, aunque justifica su finalidad, a saber, «para que también los cristianos retornaran a su sano juicio»; 2) perdona a los cristianos al ver que no podían adorar ni a su Dios, ni a los dioses oficiales; y además, les concede dos cosas: a) «Ut denuo sint christiani», «que existan de nuevo los cristianos»; es decir, Galerio no proclama propiamente el fin de la persecución, sino más bien el reconocimiento jurídico de la Iglesia; b) que los cristianos edifiquen templos donde puedan celebrar su culto; 3) exhorta a los cristianos para que rueguen a su Dios por el bienestar del emperador y del Imperio.

De este modo, Galerio reconocía por primera vez en la historia del Imperio Romano que el Dios de los cristianos constituía una aportación positiva a la política del Estado; y en consecuencia, se puede afirmar que los cristianos tenían ya carta de naturaleza en el Imperio, con tal de que no hicieran nada contra las instituciones estatales.

Majencio, para probar su legitimidad en la sucesión de Constancio Cloro, en contra de su hijo Constantino, promulgó en Roma el *Edicto de tolerancia* de Galerio, y dispuso que se restituyeran al papa Melquíades o Milcíades los bienes confiscados a la Iglesia durante la persecución de Diocleciano.

Al morir el papa Marcelino en el año 304, la silla de San Pedro estuvo vacante hasta el año 308, siendo elegido entonces el papa Marcelo I (308-309), al cual sucedió el papa Eusebio (309-310) que fue desterrado por Majencio a Sicilia, donde murió; le sucedió el papa Melquíades o Milcíades (311-314), bajo cuyo pontificado tuvo lugar la victoria de Constantino sobre Majencio en la batalla del Puente Milvio, que dio lugar a una situación enteramente nueva para la Iglesia.

5. CAUSAS DE LAS PERSECUCIONES

Si se tiene en cuenta la proverbial tolerancia del Imperio Romano para con todas las religiones, incluido el monoteísmo judío, a cuya sombra creció el cristianismo durante tres décadas, no resulta fácil entender por qué se inició y se mantuvo durante 249 años la intolerancia y la persecución contra los cristianos. Por una parte, son muy escasas las fuentes provenientes de las autoridades imperiales porque faltan casi por completo los textos de los edictos de persecución; los rescriptos de Adriano y de Trajano son casos excepcionales, consecuencia de consultas elevadas al emperador por dos gobernadores de las provincias orientales. Y, por otra parte, las noticias abundantes provenientes del campo cristiano, tampoco son absolutamente imparciales, por cuanto que son una autodefensa y una acusación de injusticia contra el Imperio.

El Imperio Romano era un Estado que sobresalía por su fundamentación jurídica; y por consiguiente no se le deben atribuir crueldades basadas en el quebrantamiento de las leyes; y tanto más, si se tiene en cuenta que las persecuciones más violentas fueron decretadas por emperadores de los siglos II y III que fueron óptimas personas y buenos gobernantes. Todo esto indica que el Imperio debió de tener sus propias y buenas razones para comportarse así con los cristianos.

En el fondo mismo de esta cuestión tuvo que estar presente el peligro que para su propia estabilidad y subsistencia veía el Imperio en los cristianos; a esta motivación aluden los cristianos de Lyón y de Vienne, al comunicar a otras comunidades cristianas la persecución que estaban sufriendo a finales del siglo II.

Por supuesto que los cristianos se consideraban, y eran, buenos ciudadanos que cumplían con sus deberes de tales; es más, oraban sinceramente por el bienestar del Imperio y de sus autoridades, tal como se lo recomendaban San Pablo (Rom 13,1; 2 Tim 2,1) y San Pedro (1 Pe 2,13-16); y Clemente Romano, unos años más tarde,

compone una preciosa oración por los emperadores [5]. Todo esto es cierto, pero la oposición frontal entre el Imperio y el cristianismo no radicaba en el campo de los hechos concretos, sino en el de los principios. El Imperio estaba cimentado en una religión colectiva y nacional que unía el reconocimiento de la religión oficial a la legalidad ciudadana. «La religiosidad de la antigüedad pagana percibía de un modo admirable la necesidad vital que la polis tenía de la vida religiosa. Su miseria consistía en absorber la religión en la civilización, confundiendo la polis y la religión, y divinizando la polis o, lo que es lo mismo, nacionalizando los dioses que se convertían en los primeros ciudadanos del Estado» [6]. En cambio, los cristianos partían de la idea de una religión personal que sólo tributa culto al Dios que se ha apoderado de su conciencia; idea que el cristianismo heredó del profetismo judío.

Ésta es la causa fundamental por la que el Imperio Romano se enfrentó al cristianismo: la falta de libertad religiosa o la confesionalidad del Estado; por eso, hasta que el Imperio no renunciase a esta confesionalidad, la confrontación con los cristianos perduraría; pero, cuando en el año 313 Constantino proclamó que todos los ciudadanos del Imperio, «incluidos los cristianos», podían y debían adorar al dios que se hubiese apoderado de su conciencia, el Imperio Romano, cimentado en el culto oficial pagano, se autodestruyó porque renegó de sí mismo.

Existen algunos hechos que se suelen considerar como causas de las persecuciones, tales como la hostilidad de los judíos, que no podían ver con buenos ojos que el cristianismo se expandiera a su sombra [7], como se evidenció en el caso del martirio de San Policarpo de Esmirna; la animosidad de las masas, que incitaron a la persecución en busca de un chivo expiatorio por la presencia de una peste, de una hambruna o de una guerra, no debe ser considerada propiamente como causa, sino más bien como ocasiones o pretextos para acabar con una gente a la que se odiaba o se rechazaba, como se evidenció, según Tácito [8], en el caso de la persecución de Nerón.

[5] CLEMENTE ROMANO, *Carta a los Corintios*, c.61; cf. c.6.
[6] J. MARITAIN, *Religion et culture* (París 1930) 23.
[7] TERTULIANO, *Apologético*, 21.
[8] TÁCITO, *Anales*, XV, 44.

6. FUNDAMENTO JURÍDICO DE LAS PERSECUCIONES DEL IMPERIO ROMANO

a) Leyes especiales contra los cristianos

Cuando el Imperio Romano distinguió la religión cristiana respecto del judaísmo, y se percató de su peligrosidad, promulgó leyes especialmente dirigidas contra los cristianos. Fue Nerón el primer emperador que abrió un camino ensangrentado que los cristianos tuvieron que recorrer durante 249 años; y él habría sido el primer emperador que dictó una ley que en términos generales establecía la ilicitud del cristianismo: *Christianos esse non licet,* «no es lícito que existan los cristianos». Tertuliano afirma la existencia de un *institutum neronianum* [9], es decir, una norma establecida por Nerón contra los cristianos; pero esa expresión no es necesario entenderla en el sentido de que Nerón hubiese promulgado una ley especial contra los cristianos, sino que puede entenderse como «lo que Nerón comenzó contra los cristianos», es decir, el hecho mismo de la persecución o, en todo caso, la condena moral de los cristianos. El propio Tertuliano reprocha al Estado romano el proceder contra los cristianos sin una base jurídica precisa. A esa condena moral de Nerón habrían acudido los emperadores posteriores.

El *institutum neronianum* no fue una ley propiamente dicha, porque de lo contrario, parece imposible que no la conociera un hombre tan culto y formado en el derecho como Plinio el Joven, quien hacia el año 111-112 fue enviado por Trajano a Bitinia como gobernador; algunos ciudadanos fueron acusados ante él de ser cristianos; el nuevo gobernador no sabía qué actitud tomar frente a ellos; y entonces escribió a Trajano [10], preguntando si todos los cristianos debían ser tratados por igual, ya fuesen niños, adultos, ancianos, o incluso quienes decían que habían sido cristianos, pero que habían dejado de serlo desde hacía veinte años; y al final planteaba la pregunta fundamental: «¿Hay que castigar sin más el nombre cristiano?».

Trajano respondió a Plinio el Joven con un Rescripto imperial [11], que no pretendía establecer una práctica jurídica nueva para todo el Imperio, sino para el caso concreto que se le había consultado: No hay que buscar de oficio a los cristianos, las denuncias anónimas no hay que tenerlas en cuenta; quien sea oficialmente acusado, ha de tener un proceso normal; si el cristiano niega su condición de tal, aunque hasta entonces lo haya sido, no tiene que ser castigado, pero el

[9] TERTULIANO, *Ad nat.* I, 7, 9.
[10] KIRCH, 28-30.
[11] Ibid., 31.

raban en torno a estas cuestiones fundamentales: la identidad de los cristianos, los crímenes imputados a los cristianos, los errores religiosos, y el comportamiento social [15].

Los apologistas cristianos escribieron libros bien documentados y apoyados en el derecho romano vigente, por los cuales se pueden conocer las acusaciones de los paganos y la defensa de los cristianos.

Después de oídas las dos partes, el veredicto tendría que haber sido totalmente absolutorio para los cristianos por no haber cometido ninguno de los crímenes que les imputaban la plebe y las autoridades romanas. La condena que contra ellos dictó el Imperio Romano durante 249 años solamente se puede explicar por la mentalidad romana que lo miraba todo desde una consideración política. La valoración y, en su caso, la condena de los cristianos dependió siempre de consideraciones políticas, es decir, desde la tranquilidad, la seguridad y el prestigio del Imperio.

Es cierto que los romanos, como conquistadores de extensos territorios, y conscientes de la extraordinaria importancia que en todas las sociedades tenía la religión, no sólo toleraron la religión de los pueblos conquistados, sino que incluso se consideraban obligados a dar culto a sus dioses. En el *Panteón* romano tuvieron cabida material los dioses de todos los pueblos sometidos al Imperio.

La única excepción a esta política religiosa fueron las persecuciones contra los cristianos, por considerarlos subversivos para el Estado. Pero, ya sea que los cristianos fueran condenados en virtud de una ley promulgada por Nerón, o en virtud del poder coercitivo de los magistrados, o por las leyes del derecho común, se trató siempre de un proceso de religión.

Los jueces dictaban su sentencia, pero los cristianos acusados la habían dictado de antemano, puesto que ellos mismos tenían en su mano la absolución o la condena, según que permanecieran fieles a su fe o apostataran de ella. Los cristianos eran condenados simplemente por su nombre de tales: *propter nomen ipsum* [16], «por el mero nombre», y no por crimen alguno que hubieran cometido; y esto explica el hecho de que los cristianos marchasen gozosos al martirio; y que las comunidades no lamentasen jamás estas muertes, sino que las celebrasen religiosamente.

[15] A. MANDOUCE, «¿Culpables o no culpables?», en AA.VV., *2.000 años de Cristianismo,* I, p.108-127.

[16] TRAJANO, *Rescripto a Plinio el Joven.*

Capítulo VIII

SIGNIFICADO DE LAS PERSECUCIONES PARA LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Gómez, J., «Espiritualidad del martirio», en *Historia de la Vida Religiosa,* I (Madrid [2]1987) 117-139; Bouyer, L., «Le Martyre», en *Histoire de la Spiritualité Chrétienne,* I (París 1966) 238-261; Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos* (Madrid 1989); De Labriolle, P., *La réaction païenne* (París 1950); Morin, G., *L'idéal monastique* (París 1921); Orígenes, *Contra Celso.* Introducción y notas de D. Ruiz Bueno (BAC, Madrid 1967); Ruiz bueno, D., *Actas de los mártires* (BAC, Madrid 1967).

1. EL NÚMERO DE LOS MÁRTIRES

Una valoración de lo que significaron para la Iglesia las persecuciones del Imperio Romano tiene que empezar por la investigación en torno al número de los mártires. Durante mucho tiempo fue un lugar común entre los historiadores, y especialmente entre los apologistas de la Iglesia, el aumentar en exceso el número de los cristianos que durante los tres primeros siglos dieron su vida por testimoniar su fe en Cristo, como si no bastase un solo caso para valorar en su justa medida semejante testimonio de fidelidad inquebrantable al Señor Jesús.

Desde el siglo xvii, en cambio, se ha caído en el extremo contrario, sobre todo desde que Enrique Dodwell escribiera sus *Disertaciones cipriánicas,* en una de las cuales, la undécima, intenta demostrar que el número de mártires de los tres primeros siglos fue verdaderamente exiguo; y pretende confirmar su tesis apoyándose en el *Cronógrafo* del año 354 en el que solamente constan tres o cuatro mártires por mes, en las escasas homilías de los santos Padres pronunciadas en las fiestas de los mártires, y en otros escritores, como Eusebio de Cesarea, Prudencio, Orígenes, los cuales mencionan realmente un número muy reducido de mártires [1]. La teoría de Dodwell fue refutada de inmediato por Teodorico Ruinart, el cual demostró que los mártires de los tres primeros siglos fueron muy numerosos.

[1] Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica; Los mártires de Palestina;* Prudencio, *Peristephanon;* Orígenes, *Contra Celso.*

En el siglo XX esta cuestión ha sido debatida de nuevo por historiadores como E. de Moreau, P. Allard, H. Delehaye, y especialmente por L. Hertling; este último ha establecido unos criterios muy concretos para llevar a cabo esta investigación. Según L. Hertling, existen dos criterios fundamentales: 1) la investigación histórico-literaria, que consiste en buscar en las fuentes históricas y en los escritores contemporáneos los mártires cuyos nombres se mencionan. Por esta vía solamente se ha podido establecer un número de mártires que no sobrepasa los doscientos; lo cual daría un número muy exiguo de mártires; 2) la investigación arqueológica, según la cual, si se demuestra que se le ha tributado culto a un mártir, sin duda que ese mártir tiene garantizada su autenticidad histórica, porque el culto estaba ligado al sepulcro de los mártires.

En los primeros siglos se ofrecía el sacrificio eucarístico en el día aniversario tanto de los difuntos en general como de los mártires, pero mientras que en el primer caso solamente asistía su familia, y su conmemoración duraba pocos años, para un mártir asistía toda la comunidad cristiana, y su conmemoración era permanente.

Por el procedimiento arqueológico, siempre según L. Hertling, se demuestra la existencia de unos mil mártires; y en realidad es todavía un número muy pequeño, si se tienen en cuenta las dificultades inherentes a este tipo de investigaciones.

Sin duda que el número de los mártires no se reduce a un millar y poco más, porque no todos los mártires recibieron culto, y este culto no empezó en todas las comunidades cristianas a la vez; en Roma, por ejemplo, empezó a mediados del siglo II, lo cual significa que muchos mártires anteriores a esta fecha no recibieron culto; igual que muchos otros de las persecuciones de Diocleciano; además, con excepción de las Iglesias más importantes, como Roma, Antioquía, Alejandría, y Cartago, las otras comunidades menos importantes celebraban en un mismo día la conmemoración de todos sus mártires, de manera que se celebraba la memoria del mártir que gozaba de mayor veneración en la comunidad, y todos los demás, aunque fuesen de tiempos y lugares diferentes, se consideraban como sus compañeros de martirio.

Para calcular el número de los mártires, L. Hertling ofrece otros criterios que se acercan más a la realidad, como pueden ser: las leyes persecutorias, la apreciación de los contemporáneos, el número de las comunidades cristianas existentes en cada persecución; estos criterios, sin embargo, han de ser tomados con suma cautela, porque, por ejemplo, respecto de una ley general de persecución habría que deducir que todos o casi todos los cristianos habrían sido martirizados, y esto no responde, ni de lejos, a la realidad; la apreciación de los contemporáneos es muy relativa porque depende del número de

cristianos que hubiera en cada comunidad; por ejemplo, cuando Clemente Romano afirma que en la persecución de Nerón fue martirizada una «multitud ingente», no habrá que entender esa expresión de un modo absoluto porque el número de cristianos por entonces en Roma tenía que ser muy poco relevante; en cambio, sí puede ajustarse más a la realidad el cálculo de mártires por el número de comunidades existentes; y este criterio es especialmente significativo para la persecución de Diocleciano, cuando en algunas regiones del Imperio más de la mitad de la población era ya cristiana.

Ateniéndose a los cálculos de L. Hertling, se podría calcular que, durante la segunda mitad del siglo I (Nerón, Domiciano), los mártires serían unos cinco mil; para todo el siglo II (Adriano, Trajano, Antonio, Marco Aurelio), unos diez mil; para todo el siglo III (Septimio Severo, Decio, Valeriano, Aureliano), unos veinticinco mil; y para finales del siglo III y comienzos del siglo IV (Diocleciano, Galerio, Maximino Daja), unos cincuenta mil; con lo cual se podría calcular el número de los mártires de las persecuciones del Imperio Romano en torno a cien mil.

Pero este número, nada despreciable en sí mismo, no es en modo alguno suficiente para valorar la importancia de aquellas persecuciones del Imperio Romano, pues por cada mártir habría que calcular que, por lo menos, treinta cristianos más fueron torturados, desterrados, condenados a trabajos forzados, o se les confiscaron sus bienes.

Además tampoco se puede olvidar el sufrimiento moral continuo que suponía el que, en menos de 24 horas, cualquier cristiano pudiera ser delatado como cristiano y llevado a los tribunales con el riesgo permanente de ser condenado, incluso a la pena capital, si se mantenía firme en su fe; y todo ello sin haber cometido el más mínimo delito.

2. LAS ACTAS DE LOS MÁRTIRES

Las Actas de los mártires constituyen un género literario muy peculiar dentro de la literatura cristiana primitiva; narran los últimos acontecimientos de los mártires, desde el momento de la acusación hasta el martirio. Su finalidad era perpetuar la memoria de los mártires y, al mismo tiempo, servir de edificación para las comunidades cristianas.

Cuando en el siglo IV se expandió el culto de los mártires, los cristianos deseaban conocer los detalles de la vida y muerte de sus mártires más venerados; y así, empezaron a proliferar Actas que narraban los acontecimientos del martirio; pero, al no poseer Actas fidedignas, los autores echaron mano de lugares comunes, escenas truculentas, tormentos inauditos, prodigios a granel obrados por los

mártires; se dio así origen a una literatura hagiográfica novelesca, que durante más de un milenio se consideró como auténtica. Solamente la crítica rigurosa que iniciaron los bolandistas en el siglo XVII, eliminó de las Actas de los mártires todo aquello que no era nada más que fruto de la imaginación de sus autores. Es preciso distinguir entre varios géneros de Actas martiriales: Actas auténticas; Actas dudosas; Actas falsas, pero dentro de un fondo histórico; y Actas absolutamente falsas.

Actas auténticas son aquellas que han sido copiadas de las *Actas proconsulares;* es decir, de las Actas oficiales redactadas por los notarios o escribanos imperiales durante el interrogatorio de los cristianos; suelen ser brevísimas; se transcriben las preguntas del juez, las respuestas de los cristianos, y la sentencia, que podía ser de muerte, de confiscación de los bienes, de tortura, de destierro, o de trabajos forzados. Estas Actas oficiales, copiadas de los Archivos imperiales, se completaban después con la narración de los acontecimientos especialmente edificantes, acaecidos durante el juicio y la ejecución, cuando la sentencia era de pena capital. Bajo este epígrafe de auténticas se pueden considerar las Actas del martirio de San Policarpo, San Justino y compañeros, San Apolonio, Santas Perpetua y Felícitas, San Cipriano, San Fructuoso de Tarragona y compañeros, San Maximiliano, Santos Marcelo y Casiano, y algunas otras.

También se consideran auténticas aquellas Actas martiriales que, aunque no proceden de las Actas oficiales, fueron tomadas por algunos cristianos que asistieron al proceso judicial y a la ejecución; y también merecen la misma categoría de autenticidad aquellas narraciones de testigos oculares escritas después en forma de *Cartas* o de *Passiones,* como es el caso de la carta enviada por las comunidades de Lyón y de Vienne (Galias) para dar cuenta del juicio y santa muerte de los mártires del año 188.

Las demás Actas martiriales que se han señalado como dudosas, falsas, pero dentro de un contexto histórico, hoy día se definirían como *novelas históricas;* y las Actas totalmente falsas, se definen por sí mismas. Sin embargo, incluso las Actas que merecen el calificativo de absolutamente falsas, contienen un hecho histórico valioso por sí mismo, como es el nombre del mártir y el culto que se le tributaba; éstos eran los únicos datos auténticos sobre los cuales se apoyaba después toda la narración [2].

[2] D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires* (BAC, Madrid 1951). Además de un documentado estudio sobre el significado de las Actas de los mártires, contiene un amplísimo catálogo de Actas auténticas y de otras que no merecen semejante calificativo.

3. IMPUGNACIÓN LITERARIA DEL CRISTIANISMO

a) El silencio de los intelectuales paganos

La Iglesia de los tres primeros siglos no sólo sufrió persecuciones cruentas, sino también persecuciones de tipo moral, especialmente por parte de los intelectuales paganos. Hasta la segunda mitad del siglo II, al margen de las menciones esporádicas de Suetonio, Tácito, Dión Casio, y Plinio el Joven, los cristianos no son objeto de la preocupación de los intelectuales paganos. Juliano el Apóstata se apoyará precisamente en este silencio de los autores paganos para reafirmar su idea de que el cristianismo es una religión despreciable, porque no ha merecido la atención de los hombres cultos de aquel tiempo.

Evidentemente hay que descartar el más mínimo indicio de autenticidad de las cartas que se habrían cruzado entre Jesús y el rey Abgar de Edesa; o la pretendida correspondencia epistolar entre el gran filósofo cordobés, Séneca, y el Apóstol de los gentiles, San Pablo. Y otras parecidas, de las que se tratará en un capítulo posterior.

No es de extrañar este silencio, porque, hasta bien entrado el siglo II, nadie podía calibrar aún la fuerza de esta *«secta mínima y odiada»,* en expresión de Tácito referida a los cristianos perseguidos por Nerón; pero en la segunda mitad del siglo II empiezan las impugnaciones sistemáticas contra el cristianismo por parte de los filósofos paganos.

Sin duda que en más de una ocasión se cruzarían por las calzadas romanas los filósofos que deambulaban por las ciudades y aldeas del Imperio Romano, transmitiendo las doctrinas de los más diversos sistemas filosóficos del momento: estoicismo, neoplatonismo, epicureísmo, cinismo, pitagorismo, etc., y los apóstoles y otros misioneros cristianos, que iban esparciendo también por los mismos caminos y las mismas ciudades el mensaje evangélico de Cristo. No faltaron quienes confundieran a los predicadores cristianos con filósofos estoicos y cínicos.

Los filósofos, especialmente los cínicos, odiaban profundamente a los cristianos, porque los consideraban usurpadores de su estilo de vida y de su propio sistema filosófico. Es cierto que entre los cristianos hubo quienes simpatizaron con el cinismo, y todavía más con el estoicismo; y de estos filósofos, especialmente de los cínicos, recibieron los cristianos la primera impugnación sistemática.

La obra de Luciano de Samosata, *De morte Peregrini,* es el modelo prototípico de la confusión más completa del cristianismo con el cinismo. Para el autor de esta obra, los cristianos son el colmo de la ignorancia, de la ambición y de la astucia; los apóstoles y los pre-

dicadores del mensaje de Jesús de Nazaret no pasan de ser unos vulgares vagabundos orientales; la caridad cristiana no es nada más que un modo de vivir para gente astuta y ociosa. No obstante, Luciano de Samosata piensa que el Estado no debería perseguir a los cristianos, sino que tendría que concederles el derecho de vivir como a cualquier otro filósofo.

b) La impugnación sistemática de Celso

Celso era un filósofo, vivió en la segunda mitad del siglo II, aunque algunos historiadores de la filosofía lo catalogan entre los epicúreos, por el hecho de que Orígenes, en varios pasajes de su apología *Contra Celso,* le llama «epicúreo»; otros autores lo tachan de filósofo ecléctico platonizante, uno de los precursores del neoplatonismo; pero Celso es sin duda netamente platónico, pues defiende a Platón contra el peligro que para él y su obra suponen los cristianos. Celso fue un hombre muy instruido; un viajero incansable; también se dedicó a la política, pero no se le conocen grandes éxitos en este dominio.

Como hombre culto que era, no se contentó con los rumores, tan vulgares como absurdos, que por todas partes se esparcían contra los cristianos; en efecto, durante el mandato imperial de Antonino Pío (138-161) y Marco Aurelio (161-180) que, en general, fue muy pacífico, abundaron los escritos panfletarios contra los cristianos, no sólo en Roma, sino también en las capitales de provincias, especialmente en Alejandría, donde al parecer vivió Celso durante algún tiempo; esta literatura panfletaria no le agradaba; y entonces se propuso escribir una obra razonada contra los cristianos.

Antes de escribir, Celso investigó por su cuenta los fundamentos de esta nueva religión y el comportamiento de aquellos «hombres nuevos» que se decían cristianos. Hacia el año 178 escribió el *Discurso verdadero contra los cristianos* [3]. El texto original se ha perdido; pero nos ha llegado a través de los amplios párrafos citados textualmente en el tratado apologético *Contra Celso,* escrito en torno al año 248 por Orígenes, el gran maestro alejandrino, a petición de su discípulo y mecenas Ambrosio, el cual, antes de convertirse al cristianismo, había pertenecido a la secta del gnosticismo valentiniano; en sus manos cayó un buen día el libro de Celso, y lo juzgó muy peligroso para lectores incautos; y lo entregó a Orígenes para que lo re-

[3] CELSO, *Discurso verdadero contra los cristianos.* Introducción y notas de Serafín Bodelón (Madrid 1989).

futara. La impugnación de Celso contra los cristianos fue muy apasionada, pero no lo fue menos la réplica de Orígenes; su título es suficientemente expresivo: *Contra Celso.*

Celso dividió su obra en cuatro partes: en la primera, un judío critica al cristianismo desde su propio punto de vista veterotestamentario; en la segunda, Celso argumenta contra los cristianos y contra los judíos, negando el fundamento histórico de ambas religiones, y defiende el politeísmo oficial del Imperio Romano, argumentando desde la repugnancia existente entre la filosofía y el cristianismo; objeta contra la revelación en general, y especialmente contra los misterios de la creación y la encarnación; en la tercera parte critica la Biblia: la cosmogonía cristiana es una puerilidad; refuta las profecías y contrapone a Cristo a Moisés; rechaza el antropomorfismo del Dios de Israel; y niega, por imposible, la resurrección de los cuerpos. En la cuarta parte, Celso estudia el conflicto entre los cristianos y el Imperio Romano: los cristianos son gentes apátridas, enemigos de las tradiciones civiles y religiosas, «hombres nuevos» que tienen reuniones clandestinas, y propagan su religión entre mujercillas ignorantes, niños y esclavos. María, la madre de Jesús, repudiada por José, huye a Egipto, donde Jesús aprendió los secretos de la magia; y así engañó a sus discípulos y a las masas de Palestina; lo único bueno que tiene su doctrina no es otra cosa que un plagio de Platón; y finalmente la pasión y la muerte de Cristo son indignas de un Dios.

La impugnación de Celso contra el cristianismo es sistemática y completa; al *Discurso verdadero* de Celso acudirán los racionalistas de todos los tiempos en busca de argumentos. Porfirio, Libanio y el propio Juliano el Apóstata, plagiaron la metodología de Celso en su manera de contraponer el paganismo al cristianismo.

4. REPERCUSIÓN DE LAS PERSECUCIONES EN LA VIDA INTERNA DE LA IGLESIA

No ha sido infrecuente apelar a la gran epopeya martirial de los primeros siglos para demostrar el carácter divino de la doctrina cristiana, a causa de la firmeza de los mártires ante los tormentos y la muerte misma; sin embargo esta firmeza por sí sola no es suficiente garantía, porque una firmeza semejante han mostrado los seguidores de otras religiones. En realidad no hay religión ni secta que no haya tenido también sus «mártires».

El valor demostrativo de la gesta martirial de la Iglesia de los tres primeros siglos, y de todos los tiempos, está, según Orígenes, en la presencia del Espíritu Santo que obra maravillas en los mártires; el Espíritu Santo obra maravillas que sobrepasan todo esfuerzo huma-

no; de ahí la tendencia de las Actas martiriales a poner de relieve hechos portentosos, discursos llenos de sabiduría, frente a la ignorancia y estulticia de los jueces, por la promesa de Jesús de que el Espíritu Santo pondrá en los labios de sus discípulos las palabras más oportunas en cada caso (cf. Mt 10,20).

El influjo que ejercieron las persecuciones sobre la Iglesia fue extraordinario; y tanto desde una perspectiva negativa como desde otra positiva. Consideradas negativamente, las persecuciones fueron un notable impedimento para la conversión de los gentiles y la consolidación de la Iglesia. La continua desaparición de sus pastores, escritores y otras personas influyentes, clérigos y laicos, mermaba la posibilidad de una mejor organización interna y externa de las comunidades.

Fue especialmente negativo el hecho de aquellos cristianos que no supieron permanecer firmes ante los tormentos y la muerte misma, y apostataron de la fe; unas veces de una manera abierta, y otras veces disimuladamente, como en la persecución del emperador Decio, cuando muchos cristianos, aunque no sacrificaron realmente a los dioses oficiales del Imperio, se procuraron los certificados o «libelos» de haberlo realizado. Bien es verdad que estos simuladores encontraron una mejor acogida en los brazos misericordiosos de la Iglesia que los verdaderos apóstatas; lo cual fue ocasión de los cismas de Novaciano en la Iglesia de Roma, y el de Novato, Felicísimo y Fortunato en la Iglesia de Cartago.

Si las persecuciones causaron dolorosos efectos negativos, causaron también efectos muy positivos; en las persecuciones, el fervor de los cristianos se elevaba a cotas altísimas; durante el interrogatorio de los mártires, no sólo se contagiaban de su heroísmo los cristianos, sino también los propios paganos. En las persecuciones se plasmó el prototipo del sano cristiano; y esto no sólo desde una perspectiva cultual, sino también como ideal de vida.

En el martirio se produce la vivencia más completa de las exigencias morales, ascéticas y místicas. El mártir practica del modo más perfecto posible la verdadera imitación de Cristo, la cual exige profesar en grado heroico las tres virtudes teologales: la fe en Cristo sin la más mínima duda, la esperanza total en sus promesas, el amor perfecto, hasta dar la vida por aquel a quien se ama, y la unión mística más plena con Cristo.

Los mártires ocuparon siempre un puesto privilegiado en las comunidades primitivas: los cristianos encarcelados en espera del juicio y de la muerte eran visitados por sus hermanos en la fe, y sus mensajes fueron considerados como otros tantos oráculos provenientes de la boca del Señor; los mártires permanecerán para siempre en la memoria del día aniversario de su victoria sobre el demonio, al

lado de sus sepulcros; y de ahí al culto oficial no hubo nada más que un paso que se dio muy pronto. Y aquellos cristianos que no morían en los tormentos, pero que llevaban en su cuerpo los estigmas de la pasión del Salvador, ocupaban un puesto especial dentro de las respectivas comunidades, y dentro de la Jerarquía eclesial si eran miembros de la misma; aunque justo es reconocer que por parte de algunos *confesores* hubo excesos, al pretender unos privilegios que sólo a la Jerarquía o a la comunidad en cuanto tal les pertenecían.

Los mártires eran invocados con una ternura entrañable; sus reliquias, en las que mora la presencia del Señor, fueron muy pronto objeto de veneración especial. Lo decían los cristianos de Esmirna en la carta en que comunicaban la «pasión» de su obispo San Policarpo: «Nosotros recogimos sus huesos que tienen para nosotros más valor que las piedras preciosas, son más estimables que el oro, los depondremos en un lugar digno. Y allí nos reuniremos para celebrar en la alegría el aniversario de este día en que Policarpo ha nacido para Dios». Los cristianos ambicionaban ser sepultados al lado del sepulcro de los mártires porque éstos eran considerados como los mejores intercesores ante Dios.

5. EL MARTIRIO NO ES UN EPISODIO CERRADO DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Cuando las persecuciones del Imperio Romano dejaron de ser una amenaza para los cristianos y de ser un hecho colectivo pasaron a ser un hecho individual, hacia ellos volverán sus ojos los cristianos de todos los tiempos, y serán siempre la meta soñada del fervor cristiano; y su tiempo, la edad de oro de la Iglesia.

Pero el martirio no es un episodio cerrado que acaeció en un momento determinado de la historia de la Iglesia. El martirio pertenece a la identidad misma de la Iglesia, puesto que el Maestro dijo claramente a sus discípulos, y en ellos a los cristianos de todos los tiempos: Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros. Sin el ejemplo de aquellos primeros mártires, hombres débiles igual que nosotros, que cantaban en los suplicios y prefirieron la muerte a renunciar a su fe, no se explicaría fácilmente la alegría cristiana ante la muerte y la certeza de la redención por la sangre.

Toda la historia de la Iglesia, desde el principio hasta nuestros mismos días, está ennoblecida y consagrada por la figura de hombres como Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Ireneo de Lyón, Lorenzo y muchos otros, pertenecientes unos a la Jerarquía y otros al sencillo pueblo de Dios; y de mujeres como Blandina, Perpetua y Felícitas, Cecilia, Águeda, Leocadia, Inés, y tantas otras, de

noble rango unas como Cecilia, y otras pertenecientes a los estamentos inferiores de la escala social, como la esclava Blandina. Pero el martirio perduró a lo largo de la Edad Media y de las Edades Moderna y Contemporánea; y tanto en iglesias de vieja cristiandad como en iglesias en formación, como es el caso de los mártires de Uganda, de Indochina, de Corea o de Japón.

Pero hay un lugar en el mundo que tiene la primacía sobre todos los demás lugares del mundo, donde se ha testimoniado la fe en Cristo a costa de la propia vida: Roma; y en Roma las catacumbas, aquellos gigantescos y portentosos cementerios subterráneos, donde tantas generaciones de cristianos enterraron a sus muertos; y entre todos ellos fueron venerados con especial fervor los sepulcros de los mártires, en cuyo entorno todos los fieles se afanaban por encontrar un hueco en el que dormir esperando la resurrección.

6. ESPIRITUALIDAD DEL MARTIRIO

En el Antiguo Testamento, el testimonio de la sangre era el signo más espléndido de la más alta fidelidad a la palabra de Yahvé. En el Nuevo Testamento el martirio es considerado como una prolongación de la pasión de Cristo, conforme a la pregunta que el mismo Cristo formuló a los hijos de Zebedeo: «¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber, o ser bautizados con el bautismo con que voy a ser bautizado?; el cáliz que voy a beber, sí lo beberéis y también seréis bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado» (Mc 10,38-39). Esto significa que los mártires son portadores peculiares de la presencia de Cristo; sus cuerpos serán traspasados por la espada, pero sus almas jamás podrán ser separadas del amor de Cristo; sufriendo con Cristo, son consumidos por las llamas ardientes del Espíritu Santo que mora en ellos.

El mártir es el discípulo de Cristo por antonomasia: «Ahora empiezo a ser un verdadero discípulo de Cristo», decía San Ignacio de Antioquía cuando iba camino de Roma para ser expuesto a las fieras [4]; y para San Policarpo, los mártires son imágenes de la verdadera caridad cristiana; sus cadenas son las diademas de los verdaderos elegidos de Dios [5].

El martirio no lo consigue quien quiere, sino aquel a quien Dios se lo concede; el martirio no tiene su origen en una decisión del hombre, sino en una llamada especial de Dios a testimoniar su op-

[4] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos,* 5, 3-6.

[5] SAN POLICARPO, *Carta a los Filipenses,* 1, 1.

ción radical por Cristo. El martirio es imitación de la pasión misma de Jesús, que exige una íntima y perfecta comunión con él. Ante la llamada de Dios al testimonio supremo del amor a Cristo, el cristiano se declara enteramente disponible para dar su vida en defensa de su amor incondicional.

Los pastores de las comunidades cristianas frenaban el entusiasmo incontrolado que, a veces, producía el ejemplo de los mártires, pues no faltaban quienes, en una valoración presuntuosa de su fortaleza, se presentaban espontáneamente a los jueces y se declaraban cristianos; pero, después, ante el temor de la muerte o de la tortura, se volvían atrás y apostataban de la fe: «Ninguno de vosotros se presente espontáneamente a los gentiles. Si alguien es arrestado o entregado debe hablar porque, Dios presente en nosotros, hablará en aquella hora. Él prefiere la confesión a la autodenuncia pública» [6].

En el mismo sentido se expresaba San Policarpo de Esmirna: «Hermanos, nosotros no aprobamos a aquellos que se entregan espontáneamente, porque el evangelio no lo enseña así» [7]; pero Orígenes decía que podía haber casos excepcionales que hacían suponer la existencia de una llamada especial de Dios [8]. Dios llama a todos los cristianos a dar un testimonio valiente de la resurrección del Señor Jesús (Hch 4,33); pero solamente llama a algunos a dar la prueba suprema de su amor a Cristo, a través del testimonio cruento de la propia vida.

San Cipriano consolaba a algunos cristianos desilusionados porque no tenían la ocasión de dar su vida por Cristo: «Ante todo el martirio no depende de ti, sino que depende de la elección de Dios. Pero tampoco puedes decir que has perdido aquello que no sabes si habías merecido recibir» [9].

Si Dios llama al martirio, sin duda que concederá la ayuda necesaria para que los cristianos sean fieles a esa vocación; todo es don de Dios; es el Señor quien, al lado del mártir, le infunde la fuerza para sostenerlo en los tormentos; por eso hay que atribuir a Dios la fuerza del mártir para soportar todos los tormentos [10].

La presencia de la gracia de Dios exige también la disponibilidad libre del cristiano llamado al martirio; de modo que el martirio, además de ser un don de Dios, es también una elección voluntaria del cristiano; como dice Orígenes, los mártires «han elegido voluntaria-

[6] SAN CIPRIANO, *Carta* 81, 4.
[7] Martirio de San Policarpo, 4.
[8] ORÍGENES, *Comentario a la Carta a los Romanos,* 4, 10.
[9] SAN CIPRIANO, *De mortalitate,* 17.
[10] Cf. Martirio de San Policarpo, 2, 1.

mente la muerte por la vida» [11]. El martirio es una respuesta llena de amor a la invitación que hace el Espíritu Santo, de modo que se verifica un encuentro perfecto entre el amor de Dios y el amor ardiente del cristiano.

Los mártires han sacado el máximo rendimiento a la semilla que en ellos sembró el Señor. Por eso mismo, San Cipriano decía que los mártires son aquellos que, conforme la parábola del sembrador (Mt 13,1-8), han conseguido el ciento por ciento, mientras que las demás formas de santidad solamente consiguen un 60 o un 30, y el propio San Cipriano reserva el 60 a las vírgenes [12].

[11] ORÍGENES, *Contra Celso,* 2, 17.
[12] SAN CIPRIANO, *De habitu virginum,* 21; cf. *Carta* 72, 2 y 76, 6.

Capítulo IX
CONSTITUCIÓN ORGÁNICA DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

Battifol, P., *L'Église naissante et le catholicisme* (París 1927); Bouchette, H., *El antiguo diaconado en la Iglesia que se renueva* (Madrid 1973); Chirat, H., *La asamblea cristiana en tiempos de los apóstoles* (Madrid 1968); Colson, J., *L'épiscopat catholique, collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église* (París 1963); Guerra y Gómez, M., *Episcopos y Presbyteros. Evolución semántica de los términos Épiskopos y Presbyteros desde Homero hasta el siglo II después de Jesucristo* (Burgos 1962); Id., *Diáconos helénicos y bíblicos:* Burgense 4 (1963) 9-143; Lemaire, A., *Les ministères aux origines de l'Église* (París 1971); Madoz, J., *La Iglesia de Jesucristo o Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (Madrid 1935); Id., *El Primado romano. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (Madrid 1936); Proaño, V., *Conciencia de la función episcopal en la Iglesia primitiva:* Burgense 4 (1963) 227-273; Sherwin White, *Trasfondo romano del cristianismo primitivo:* Concilium 27 (1967) 9-18; Tillard, J. M., *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión* (Salamanca 1991); Id., *El Obispo de Roma. Estudio sobre el papado* (Santander 1992).

1. AUTONOMÍA DE LAS IGLESIAS LOCALES

Las relaciones de la Iglesia con el mundo circundante, la cultura y la política, representadas especialmente por la cultura griega y por el Imperio Romano, acaparan de tal manera el objetivo de los historiadores que olvidan, en muy alta medida, que la preocupación fundamental de los cristianos de los primeros siglos fue la creación de verdaderas comunidades locales, cimentadas en el amor mutuo, para responder así a los deseos explícitos de Jesús de Nazaret: «que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34).

Los primeros cristianos eran muy conscientes de que sus comunidades tenían su origen en las alturas del misterio trinitario; la Iglesia, las Iglesias locales y la Iglesia universal, constituyen un don de lo alto en el que intervienen cada una de las tres divinas personas, porque el Hijo hecho hombre «convocó a los que amó, para que estuvieran con él y para enviarlos a anunciar el evangelio» (Mc 3,13-14); pero «nadie va al Hijo si el Padre no lo lleva» (Jn 6,44); y no puede haber un verdadero encuentro con Cristo si no es por la

fuerza del Espíritu, porque «nadie puede decir ¡Jesús es Señor!, sino por influjo del Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

Cada comunidad cristiana local lleva dentro de sí misma la impronta de la Trinidad. La Iglesia reunida por una invitación de lo alto, crece y se desarrolla también por los dones de lo alto: la Palabra convocante engendra la comunión en la fe, aglutina en un mismo proyecto de vida, e impulsa a la predicación de la Buena Nueva a todas las gentes. Se trata del misterio de la Iglesia convocada por Dios en torno a su Hijo: «Dios os llamó a ser solidarios con su Hijo, Jesús, el Mesías, Señor nuestro» (1 Cor 1,9).

Cada Iglesia local tenía dentro de sí misma todos los elementos esenciales para vivir de una manera autónoma la salvación traída por Cristo, a saber: la fe, el bautismo, la comunión eucarística, los carismas concedidos por el Espíritu Santo, los servicios que cada fiel presta en la comunidad, y los ministerios especiales para los que algunos fieles son deputados por la comunidad.

Esta plena autonomía no significaba, sin embargo, que las comunidades cristianas vivieran encerradas en sí mismas; también era un elemento constitutivo de cada comunidad su apertura a la comunión con las demás comunidades cercanas y distantes, lo cual daba lugar a la Iglesia universal por encima de las Iglesias locales; de manera que la *Iglesia* sin ninguna connotación localista significaba la totalidad de las comunidades cristianas esparcidas por el mundo entero.

La Iglesia universal se componía de una tupida red de Iglesias locales que inicialmente tenían el mismo rango y cuya autoridad máxima, a partir de finales del siglo I, era el obispo.

2. ORGANIZACIÓN PLURIFORME

a) **La Iglesia es obra de Dios y de los hombres**

La Iglesia es obra de Dios, pero también es obra de los hombres concretos que caminan por el tiempo y por el espacio, porque la realidad que los unifica es la común respuesta a la Palabra que los ha convocado. Igual que la «Iglesia» del antiguo Israel en el desierto nació de la Palabra de Dios aceptada por el pueblo al pie del Sinaí (Éx 24,7-8), del mismo modo la «Iglesia» del nuevo Israel nace, crece y se consolida solamente si escucha fielmente (1 Tes 1,5-7) la Palabra y la encarna de un modo siempre distinto en los diferentes ritmos de la historia. De ahí que la Iglesia asuma rostros diferentes según las circunstancias de tiempos y de lugares en que se hallan los hombres convocados por Dios, y que están llamados a ser testigos

fácilmente inteligibles por aquellos hombres que todavía no han escuchado la Palabra de Dios.

Las comunidades cristianas son unos espacios a través de los cuales la Palabra de Dios prosigue su camino glorioso, desvelando la fecundidad y la riqueza del misterio de Jesús de Nazaret, Palabra eterna y definitiva de Dios para los hombres de todo tiempo y lugar, porque no hay nada más que un único y mismo evangelio, válido para los hombres de todos los tiempos y lugares.

La razón de las diferencias existentes entre unas comunidades y otras radicaba en el hecho de que cada Iglesia local se desarrolló a través de la encarnación en el modo de ser y de sentir de cada pueblo. Esta pluralidad, no sólo no se oponía a la unidad fundamental de la Iglesia, sino que, por el contrario, era la mejor demostración de la comunión eclesial que solamente puede darse por la convergencia de las diferencias y no por la uniformidad que las anula; pero respetando siempre aquellos elementos que en los Hechos de los Apóstoles se consideran como la base sobre la que se tiene que asentar cualquier comunidad cristiana. Para que existiera una comunidad cristiana que mereciera el nombre de tal, tenía que existir una coincidencia fundada en la fidelidad «a las enseñanzas de los Apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones» (Hch 2,42).

Ahora bien, por su propio dinamismo interno de apertura al resto de las comunidades cristianas, se fueron configurando algunos centros especiales que aglutinaban a las demás comunidades cristianas existentes en una región, adquiriendo así unos rasgos que les daban una fisonomía particular en su disciplina, en su liturgia, e incluso en las formulaciones de la fe, según el contexto sociocultural en que se crearon.

b) **La creatividad de los orígenes**

No existió desde el principio un arquetipo de Iglesia, conforme al cual tuvieran que modelarse todas las demás. Una cosa así negaría la condición histórica de la Iglesia. Al principio todo era espontaneidad y creatividad, y cada comunidad cristiana, como cualquier otro grupo de personas, se dotó a sí misma de una mínima organización interna, que en lo fundamental respondía a los postulados y exigencias concretas que, de alguna manera, se consideran como manifestaciones coherentes de la fe en Cristo salvador; y esto se conseguía a través de la sucesión apostólica.

La institucionalización de la Iglesia se aceleró a medida que fueron faltando los Apóstoles, testigos directos de la vida y de la palabra de Jesús. Desde el principio se manifiestan dos tendencias bien

diferenciadas: por una parte, la que arranca de la Iglesia-Madre de Jerusalén y que plasmará de un modo más directo a las comunidades palestinenses que, en su estructura más exterior, muestran una organización que toma sus elementos de la estructura sinagogal del judaísmo. Y, por otra parte, las comunidades de origen paulino, las cuales, por carecer del cuadro institucional de las sinagogas judías, manifiestan una mayor espontaneidad y creatividad, que el propio San Pablo considera como manifestaciones del Espíritu Santo, según su convicción fundamental de que cada cristiano tiene sus propios dones o carismas: «La multiforme manifestación del Espíritu se le da a cada uno para el provecho común» (1 Cor 12,7); «a unos hizo Dios en la Iglesia primeramente apóstoles, en segundo lugar profetas, en tercer lugar doctores, luego el poder de los milagros, luego dotes de curación, de asistencia, de gobierno y diversidad de lenguas» (1 Cor 12,28); hay diversidad de dones pero todos tienen que confluir en el servicio de la comunidad; y, por tanto, a ésta incumbe discernir los carismas y el ejercicio ordenado de los mismos.

San Pablo entiende que la Iglesia es un organismo vivo, animado por la fuerza del Espíritu Santo; la Iglesia es un cuerpo cuya cabeza es Cristo; y por eso mismo exige de los «santos», es decir, de los fieles, el reconocimiento hacia quienes «en el Señor» presiden la comunidad, los obispos y los diáconos (cf. Flp 1,11; 1 Tes 5,12), aunque estos nombres no signifiquen exactamente lo mismo que en la organización eclesial de hoy, sino más bien los «presbíteros» y sus «asistentes», encargados de dirigir y atender a la comunidad (cf. Tit 1,5).

3. LA MULTIFORME EXPRESIÓN DE LOS MINISTERIOS

a) **Un ministerio para cada necesidad**

Los distintos ministerios surgieron en la Iglesia primitiva conforme a las necesidades de las distintas Iglesias locales. Al principio la Comunidad de Jerusalén giraba enteramente en torno a los Doce; por eso fue preciso elegir a Matías a fin de completar este número simbólico en sustitución de Judas Iscariote (Hch 1,15-26). Por entonces no se usaba aún el título de *Apóstoles* para referirse a los Doce testigos oculares elegidos por el mismo Jesús (Mc 3,13); esta denominación se empleará solamente después de la muerte de los Doce, a finales del siglo I. Los Doce constituyen el marco organizativo de la Iglesia de Jerusalén, hasta que apareció el conflicto por la desatención de las viudas y de los pobres del grupo helenista (Hch 6,1).

Fue entonces cuando se presentó la necesidad de constituir el grupo de los Siete Diáconos para la atención del grupo helenista.

Este nuevo grupo de ministros no tiene nada que ver, excepto el nombre, con la institución del Diaconado tal como aparecerá después. Los Siete no sólo se dedicaban al servicio de las mesas, sino que también predicaban el evangelio; pero este grupo tuvo que dispersarse a consecuencia de la predicación de Esteban que lo condujo a la muerte; y poco después también los Doce tuvieron que dispersarse, al producirse la persecución de Herodes que condujo al martirio de Santiago el Mayor, y a la cárcel a San Pedro (cf. Hch 12,1-17).

La persecución de Herodes puso fin al grupo de los Doce; pues ya no se reunieron para designar un sucesor de Santiago el Mayor; y no se debe achacar esto simplemente a la imposibilidad de reunirse, como habían hecho en el caso de la desaparición de Judas, sino porque el simbolismo de los Doce, en cuanto que representaban a la totalidad del Pueblo de Israel, carecía ya de sentido desde el momento en que se habían incorporado algunos paganos a la Iglesia, como había sido el caso del centurión Cornelio y de toda su familia (cf. Hch 10,1.34-43).

b) Los ministerios durante la primera expansión de la Iglesia

La apertura a los paganos trajo consigo un tipo nuevo de organización de los ministerios en la Iglesia. Desde que Pedro se marchó de Jerusalén, se inicia la gran expansión misionera de la Iglesia; y sus protagonistas fueron los «apóstoles», es decir los «misioneros». La iniciativa partió de la Iglesia de Antioquía, desde donde fueron enviados oficialmente, en nombre de la misma comunidad, predicadores para anunciar la Buena Nueva por toda la cuenca del Mediterráneo. Esta etapa de la primera gran expansión de la Iglesia concluyó con la muerte de San Pedro y San Pablo en Roma durante la persecución de Nerón. Los ministerios giraban en torno a los «apóstoles», los «profetas» y los «doctores»; denominación que se encuentra no sólo en las cartas paulinas (cf. 1 Cor 12,28), sino también en la *Didajé,* una especie de «manual del misionero» de finales del siglo I, redactado probablemente en la comunidad de Antioquía.

Los «apóstoles» o «misioneros» iban de ciudad en ciudad anunciando el evangelio y constituyendo nuevas comunidades; los «profetas» eran cristianos que hablaban «en el Espíritu» [1]; parece que se encargaban principalmente de predicar la homilía en la asamblea eucarística, después de la lectura de la palabra de Dios [2]; los «docto-

[1] 1 Cor 14,29-32; Didajé, X, 7-8.
[2] 1 Cor 14,15-17; Didajé, X, 4.

res» o «maestros» aparecen asociados con frecuencia a los «profetas» [3]. La misión de los «doctores» o «maestros» consistía en impartir una enseñanza más sistemática de la palabra de Dios, al estilo de los rabinos; algunos de estos «doctores» habían sido previamente rabinos judíos, como es el caso de Pablo y de Apolo [4].

Cada comunidad cristiana, proveniente del paganismo, elegía sus propios ministros: «vigilantes» («obispos») y «auxiliares» («diáconos») (cf. Flp 1,1; 1 Tes 5,12-13), los cuales, según la Didajé, han de ser «dignos del Señor, hombres mansos, desinteresados, veraces y probados porque también ellos desempeñan entre vosotros el oficio de profetas y de maestros» [5].

c) Los ministerios de animación de las comunidades

En el momento en que San Pedro y San Pablo mueren en Roma, el evangelio ha penetrado ya en las principales ciudades de la cuenca del Mediterráneo; se ha producido una gran expansión geográfica; la tarea evangelizadora del mundo pagano continuará; pero la tarea más importante era entonces consolidar lo ya conseguido. Es la etapa de los ministros que San Pablo llama «evangelizadores y pastores» (Ef 4,11); y a los que se dirigen especialmente las llamadas Cartas pastorales escritas por un discípulo de San Pablo: «Tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear a la Iglesia de Dios» (Hch 20,28; cf. 1 Pe 5,2). Era preciso animar desde dentro a los cristianos que se veían sometidos a un doble peligro: por una parte, la presencia en la grey de Dios de algunos pastores indignos; de ahí las recomendaciones del autor de las cartas dirigidas a Tito y Timoteo, encaminadas a la elección de pastores responsables, de una moralidad intachable, y hábiles para enseñar (cf. Tit 1,5-6; 1 Tim 3,2-5; 5,17); y, por otra parte, las herejías de tipo gnóstico que pululaban ya por todas las comunidades, y ponían en peligro los cimientos de la fe.

En esta última etapa del siglo I siguen presentes en las comunidades los presbíteros o ancianos, denominados a veces «vigilantes», y los «diáconos» o auxiliares [6]. Los diáconos aparecen por primera vez en la primera carta a Timoteo (3,8-13); y de este texto se puede de-

[3] Hch 13,2; Didajé, XV, 1.
[4] Didajé, III, 1-7.
[5] Didajé, XV, 1.
[6] Didajé, XV, 1-2.

ducir que el ministerio del «diaconado» es ejercido tanto por hombres como por mujeres.

Clemente Romano († 95) plantea de un modo claro la necesidad de una estructuración de los ministerios en la comunidad de Corinto, como consecuencia de la rebelión de algunos fieles carismáticos contra sus dirigentes; Clemente Romano rechaza esa destitución porque los dirigentes de la comunidad de Corinto no han cometido falta alguna; un caso contrario es el que menciona San Policarpo de Esmirna, el cual aprueba la destitución del presbítero Valente en la Iglesia de Filipos, posiblemente por alguna irregularidad administrativa.

d) La triple jerarquía ministerial: obispos, presbíteros y diáconos

En las cartas de San Ignacio de Antioquía aparece ya la figura del obispo monárquico al frente de las comunidades cristianas como garantía de su unidad; pero el obispo está rodeado del consejo de los presbíteros y diáconos. Esta «triple jerarquía»: obispo, presbíteros y diáconos, es la que se estableció desde entonces de un modo permanente en la Iglesia católica. Pero, puesto que San Ignacio de Antioquía no pretende introducir ninguna innovación, habrá que concluir que esa triple jerarquía estaba admitida unos decenios antes, por lo menos en las comunidades de Siria [7].

En los escritos del Nuevo Testamento propiamente dichos no se impone ninguna estructuración de los ministerios, sino que las comunidades cristianas son libres para organizarse según sus propias necesidades; sin embargo todas las comunidades tenían muy claro cuál habría de ser el espíritu que imperase en el ejercicio de los distintos ministerios: el ministerio es un servicio a la Palabra de Dios, a la comunidad, y nadie debe monopolizarlos en provecho propio. Estas directrices fundamentales están muy explícitas en labios de Jesús, cuando transmitió a los Apóstoles su propia autoridad. Y este mismo sentido de servicio se conservó cuando los Apóstoles, a su vez, la transmitieron a sus sucesores en cada comunidad cristiana.

La *sucesión apostólica* era la mejor garantía contra la introducción de las falsas doctrinas del gnosticismo que se convirtieron en un serio peligro para la fe cristiana, después de la muerte de los últimos apóstoles; entonces se hizo necesario señalar con total precisión quiénes garantizaban la tradición doctrinal recibida de los Apóstoles.

[7] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los tralianos* II, 2; III, 1.

Contra los gnósticos cristianos que pretendían la posesión de una revelación particular que los iniciaba en los misterios, los pastores de las comunidades oponían la garantía de la doctrina revelada en los sucesores de los Apóstoles en cada comunidad. El primero en apelar a la sucesión apostólica fue Hegesipo († 180); y San Ireneo de Lyón atestigua que los Apóstoles instituyeron obispos en las Iglesias como sus sucesores, y les confiaron la misión de enseñar en su lugar; y ésta es la razón por la que en todas las Iglesias se enseña la misma doctrina; cada Iglesia se preocupó de conservar las listas de sus obispos desde la época apostólica. Y el propio San Ireneo transmite la lista de los obispos de Roma, cuya Iglesia «es la más grande, la más antigua y conocida por todos... Aquella tradición y anuncio de la verdad que hay en la Iglesia desde los Apóstoles ha llegado hasta nosotros con este orden y sucesión».

e) Distinción entre el clero y los fieles

Desde la comunidad primitiva de Jerusalén existía ya una diferencia entre los Doce, los Siete Diáconos y los fieles; y esta distinción se acentúa cada vez más, a medida que la vida de las comunidades se organiza y se institucionaliza; había funciones, como la presidencia de la eucaristía, que solamente podían ejercer los obispos y después los presbíteros; pero hasta principios del siglo III no se había desarrollado todavía una teología que justificase esa distinción entre el clero y los fieles. Tertuliano († 220), por ejemplo, no estaba muy conforme con esa distinción tan radical, aunque la admite, puesto que habla expresamente de la diferencia existente entre los «ordenados» y el «pueblo fiel» en función de las asambleas de la comunidad cristiana; pero no admite una justificación teológica, porque delante de Dios no hay dos clases de cristianos, y apela a las palabras de San Pedro: «pero vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz» (1 Pe 2,8).

Tertuliano adelanta así el célebre dicho de San Agustín: con vosotros soy cristiano, para vosotros soy obispo, pues dice con precisión que «el rango de los ordenados ha sido santificado en atención a su asamblea, pues donde no hay asambleas del orden eclesiástico, allí ofreces tú, bautizas tú y eres sacerdote para ti solo». Pero, apenas dos décadas más tarde, la distinción entre clero y fieles ya está plenamente establecida y legitimada teológicamente por la *Tradición apostólica* de Hipólito Romano († 235), de modo que esta obra representa la conclusión de un proceso en el que la Iglesia ha dejado de ser una organización meramente fraternal para convertirse en una es-

tructura social propiamente dicha, por más que deba estar siempre presidida por la caridad con la asistencia del Espíritu Santo.

Según Hipólito Romano, los obispos, presbíteros y diáconos reciben una gracia especial por la imposición de las manos y la oración, de manera que les es propia y no la comparten con los fieles, por más que les haya sido otorgada para el servicio de toda la comunidad cristiana. La jerarquía, el clero, en el transcurso de unas décadas, y sobre todo después de la paz constantiniana, se apropiará de una terminología completamente ajena al Nuevo Testamento, en la que el obispo de Roma se equipara y asume el título de Sumo Pontífice, Sumo Sacerdote, Papa, aunque este título no será exclusivo del obispo de Roma; los obispos se llamarán Pontífices; y los presbíteros se llamarán sacerdotes, es decir, se emplea una terminología que se toma en parte del judaísmo y en parte del paganismo, pues Sumo Pontífice era un título de la religión pagana de Roma que asumía el propio emperador, y el de Sumo Sacerdote y sacerdotes, pertenecían al lenguaje del Antiguo Testamento; solamente Jesús es llamado Sumo Sacerdote en la Carta a los Hebreos, y precisamente en sentido polémico, para afirmar que el sacerdocio de Jesús no es equiparable al del Antiguo Testamento (Heb 4,12-15; 5,5-10; 7,11-14).

f) Otros ministerios eclesiásticos

A lo largo del siglo III se presentan nuevas necesidades en las comunidades cristianas, que dan lugar a la creación de nuevos ministerios y oficios eclesiásticos: *subdiaconado, acolitado, lectorado, exorcistado, ostiariado y fossores.* Todos estos ministerios existían ciertamente en Roma en el año 250; se demuestra por una carta del papa Cornelio al obispo Fabiano de Antioquía.

Estos oficios no pertenecían propiamente al ministerio ordenado, sino que se fueron creando a medida que se incrementaba el número de los cristianos. Los subdiáconos eran ayudantes directos de los diáconos en la administración de los bienes materiales y en la asistencia a los pobres. Los acólitos preparaban los elementos necesarios para las celebraciones litúrgicas. Los lectores tenían a su cargo la lectura de los libros santos en las mismas celebraciones litúrgicas. Los exorcistas se encargaban de la expulsión de los demonios, mediante los ritos de exorcismo, que en la Iglesia primitiva eran muy frecuentes. Los ostiarios se preocupaban de vigilar las puertas de las iglesias, a fin de que la liturgia cristiana se desarrollara con tranquilidad, libre de ojos indiscretos. Los *fossores* eran los encargados de excavar las tumbas; y tenían a su cuidado los cementerios cristianos.

4. DE LAS IGLESIAS LOCALES A LA IGLESIA UNIVERSAL

a) El concepto de «comunión» en la Iglesia primitiva

Entre las diversas comunidades cristianas existía un vínculo que las mantenía unidas, dentro del respeto a la autonomía de cada una de ellas, las cuales poseían en sí mismas todo lo necesario para conseguir los fines de la obra salvífica de Cristo. Esta comunión, tal como se entendía en la Iglesia primitiva, era la comunión de los fieles entre sí, de los fieles con sus obispos, de los obispos entre sí y de todos con Cristo, Cabeza del Cuerpo de toda la Iglesia. Con frecuencia en los escritos de la Iglesia primitiva «comunión» es sinónimo de «Iglesia universal». San Agustín decía que la «Iglesia consiste en la comunión de todo el orbe terráqueo» [8]; y Optato de Milevi identificaba la «comunión» con la Iglesia, de tal manera que una comunión distinta equivalía a una Iglesia diferente [9].

La «comunión» era algo más que la mera concordia en el modo de pensar, aunque la unidad de fe es fundamental para la comunión; pero la unidad de fe no basta para realizar esta comunión. De Novaciano se dice que tenía la misma fe católica y, sin embargo, no participaba de la comunión. La comunión, por otra parte, no elimina cualquier diferencia en el modo de pensar; en la Iglesia primitiva, ni todos los pastores ni todos los fieles tenían un único modo de pensar; y, sin embargo, esto no era suficiente para romper la comunión. Esto se demostró en las disputas entre la Iglesia de Roma y las Iglesias orientales en torno a la fecha de la celebración de la Pascua; el papa Aniceto y Policarpo de Esmirna no rompieron la comunión eclesial por el hecho de que cada uno perseverase en celebrar la Pascua en fecha diferente; y otro tanto acaeció a finales del siglo II, cuando el papa Víctor volvió sobre el mismo tema.

b) Diferentes expresiones de la comunión eclesial

La comunión entre las diversas Iglesias locales se hacía visible de diversas maneras: por la participación en la *comunión eucarística,* la cual no sólo significaba, sino que también causaba la comunión entre aquellos que participaban de la misma; en el siglo IV la palabra *comunión,* sin más adjetivos, se empleó para designar la *eu-*

[8] PL 43,454.
[9] PL 11,965.

caristía. La comunión se realizaba ante todo por la celebración de la eucaristía que significaba y causaba la unidad con Cristo y la unidad con la Iglesia. El lugar de la eucaristía era la iglesia local; pero cuando los cristianos aumentaron en las grandes ciudades, ya no se podía celebrar la eucaristía con la participación de toda la comunidad; entonces, como signo de comunión se celebraba la eucaristía en varios lugares a la vez, y a la misma hora en que la celebraba el obispo, el cual, como signo de comunión, enviaba a las diferentes iglesias de la ciudad algunas partículas del pan consagrado por él; y por la misma razón de participar en la comunión con la comunidad se llevaba la eucaristía a quienes no habían podido asistir a la celebración. Y a las comunidades del entorno se les enviaba un pan a fin de que lo emplearan en la celebración de su eucaristía. De ahí el empeño de los herejes y cismáticos para hacer que los católicos participaran de su comunión eucarística; no faltaron casos en los que, con esta finalidad, se les introducía, por la fuerza, la eucaristía en la boca.

Otro gran cauce para mantener la comunión entre las iglesias locales, fueron las *cartas de comunión:* los obispos se comunicaban entre sí su elección por medio de cartas; y tenían el catálogo de los obispos con quienes estaban en comunión; y, a través de estos obispos, estaban en comunión con todos los que, a su vez, estuvieran en comunión con cada uno de ellos. Pero existía además la costumbre de que algunos obispos con mayor prestigio escribieran cartas a otras iglesias a fin de ayudarlas en situaciones de conflicto, o cuando surgía algún problema grave. En este sentido escribió Clemente Romano su carta a la comunidad de Corinto; pero había obispos, como fue el caso de Dionisio de Corinto, quien, sin tener jurisdicción alguna sobre ellas, escribió hacia el año 170 cartas a diferentes iglesias, tales como Lacedemonia, Atenas, Nicomedia, Creta, Asia Menor e incluso Roma; la finalidad de estas cartas era la comunicación sobre la aparición de nuevas herejías, sobre la confesión de la propia fe, sobre sus costumbres, sobre la persecución y sus mártires; se formulaban preguntas y se daban consejos. Las iglesias locales conservaban estas cartas, y se leían en las asambleas eucarísticas como signos eficaces de la comunión intraeclesial.

Los cristianos que emprendían algún viaje se proveían de cartas del obispo para atestiguar su comunión con él y para que los recibieran en las comunidades que visitaban; se llamaban *cartas de comunión* y también *cartas de recomendación* y *cartas de paz,* que solamente podían ser firmadas por el obispo, no por un simple presbítero; equivalían a un carné de «identidad cristiana»; quien lo presentaba, tenía derecho a ser admitido a la comunión eucarística, y a la hospitalidad. La hospitalidad era otro signo muy fuerte de comunión en la misma fe.

Existía además un criterio infalible de comunión con la Iglesia universal, que consistía en estar en comunión con el obispo de Roma; esto se consideraba garantía suficiente para atestiguar la comunión en la misma fe. En la Iglesia de Roma, por ser la sede de Pedro, está el fundamento de toda la comunión católica, porque, como decía San Ignacio de Antioquía, «la Iglesia que preside en la capital del territorio de los romanos... está puesta a la cabeza de la caridad».

Este hecho de que la comunión con la Iglesia romana era criterio de la legitimidad cristiana, lo conocían incluso los paganos, porque cuando Pablo de Samosata cayó en la herejía y fue depuesto de la silla episcopal, la comunidad católica le exigió que abandonara también la casa episcopal (369); pero él apeló contra esta decisión al tribunal del emperador Aureliano, el cual decretó que la casa episcopal se entregara al obispo que estuviera en comunión con el obispo de Roma. Todo lo cual evidencia una cierta preeminencia de la Iglesia romana, y no sólo de honor, sino también disciplinar y jurídica; de lo contrario no se explicaría cómo la comunión con el obispo de Roma fuese el criterio decisivo de la comunión con la Iglesia universal.

c) Comunión y excomunión

El concepto de *comunión* está en íntima conexión con el de *excomunión.* La excomunión en la Iglesia primitiva significaba la rotura de las relaciones de comunión, tanto de la comunión eucarística como de la comunión epistolar. La excomunión podía dirigirla un obispo contra sus fieles y sus clérigos, los cuales eran admitidos de nuevo a la comunión solamente después de haber cumplido la penitencia correspondiente. También podía excomulgar un obispo a otro obispo, incluso aunque no fuese su superior legítimo: por ejemplo, San Basilio excomulgó a Eustacio, a pesar de que ambos tenían el mismo rango de Metropolitanos. Incluso un simple fiel cristiano podía excomulgar a su obispo; por ejemplo, Felicísimo rompió la comunión con su obispo San Cipriano de Cartago; y esto mismo ocurrió cuando, el día de Navidad, el emperador Arcadio de Constantinopla rechazó la comunión eucarística de manos de su obispo San Juan Crisóstomo.

Muchos otros hechos similares se podrían traer a colación, pero cabe preguntar qué cristiano poseía el derecho de excomulgar a otro cristiano. En realidad, cualquier cristiano podía excomulgar a otro; pero todo dependía de quiénes siguieran al que excomulgaba o al excomulgado; porque si un fiel excomulgaba a su obispo, y resulta que, después, toda la comunidad seguía a su obispo, ese fiel cristiano que

excomulgó al obispo resultaba ser el excomulgado y separado de la comunidad cristiana.

5. DIÓCESIS, METROPOLITANOS, PATRIARCADOS

La división del Imperio en provincias, prefecturas y diócesis, fue el modelo seguido por la Iglesia para su propia organización territorial. La civilización romana era urbana, porque todo giraba en torno a las ciudades; dentro de cada provincia, lógicamente la capital de la misma tenía bajo su jurisdicción a las demás ciudades. También el cristianismo fue inicialmente una religión urbana, de modo que la comunidad cristiana de cada ciudad estaba presidida por un obispo, y cuando el cristianismo se expandió por la campiña, creándose otras comunidades cristianas más reducidas, el obispo enviaba a un presbítero o a un obispo auxiliar para que las atendiera; y así se dio lugar a lo que después se llamará la diócesis; de modo que en una provincia civil había varias diócesis o comunidades presididas por sus propios obispos; y entonces el obispo que presidía la comunidad cristiana de la capital de la provincia civil fue adquiriendo una cierta primacía sobre las demás diócesis, y se convirtió en el *metropolitano* de la *provincia eclesiástica.*

Los metropolitanos vigilaban la disciplina y confirmaban la elección de los obispos de su provincia. La autoridad de los metropolitanos se vio reforzada, en detrimento de la autoridad de los obispos, por la institución de los sínodos locales y regionales convocados para tratar sobre determinados asuntos de interés para toda la provincia eclesiástica, como nuevas herejías; éste fue el caso del montanismo; y también para tratar de asuntos meramente disciplinares, como la disputa en torno a la fecha de la celebración de la Pascua, que provocó la reunión de varios sínodos a finales del siglo II.

De la conjunción de varias provincias eclesiásticas surgió el *patriarcado,* cuya capital coincidía con la capital de las diócesis civiles del Imperio Romano, y tenía jurisdicción sobre todos los metropolitanos de su demarcación geográfica.

El Concilio de Nicea (325) ratificó este ordenamiento eclesiástico que se había consolidado a lo largo del siglo III; el canon IV se refiere a los metropolitanos; y el canon VI a la precedencia de los patriarcados, reconociendo este orden: Roma, Alejandría, y Antioquía; se reconoció también el honor debido a la Iglesia-Madre de Jerusalén; esta comunidad, la primera de todas las comunidades, perdió, después de las guerras judías del 66-70 y 132-135, la singular importancia que había tenido en los orígenes de la Iglesia.

Más tarde Constantinopla, la «Nueva Roma», como residencia del emperador, luchará por adquirir el mismo rango de patriarcado, y lo conseguirá; en cambio fracasaron en esta misma pretensión los metropolitanos de Éfeso, Heraclea, Cesarea; y Cartago, cuyo obispo, a pesar de que, desde los tiempos de San Cipriano, descollaba en el norte de África por encima de un simple metropolitano, tampoco consiguió el rango de patriarcado.

La configuración de los patriarcados no alcanzó su estatuto definitivo hasta el siglo VI. Cinco fueron las sedes episcopales que tuvieron este rango, cuatro en Oriente: Alejandría, Antioquía, Constantinopla y Jerusalén; y uno solo en Occidente, Roma, aunque posteriormente algunas sedes episcopales de Occidente, como Venecia, Lisboa y otras, consiguieron el título, meramente honorífico, de patriarcado.

Para solucionar los conflictos provocados por nuevas herejías, cuyos fautores llevaban aparejada la pena de excomunión, se reunían los sínodos locales y regionales, es decir asambleas en las que los metropolitanos decidían de parte de quién estaba la razón, tanto en cuestiones doctrinales como disciplinares. El montanismo motivó la reunión de los primeros sínodos a finales del siglo II; pero estas asambleas no se reunían solamente para solucionar conflictos entre obispos o entre un obispo y sus fieles, sino también para tratar de asuntos concernientes al ordenamiento eclesiástico, a la doctrina teológica, a la liturgia y a la disciplina. Los sínodos fueron el instrumento más apto para salvar la comunión entre las iglesias, aunque no siempre pudieron resolver todas las diferencias. Esta práctica sinodal trajo consigo una cierta disminución de la autoridad de los obispos en sus iglesias locales.

6. EL PRIMADO DEL OBISPO DE ROMA

a) **Identidad teológica del primado romano**

La identidad del primado de Roma no hay que buscarla en los diferentes nombres con los que se designó a su obispo durante los primeros siglos. El nombre de Pontífice estaba reservado al principio al sumo sacerdote pagano, y después los emperadores romanos se lo reservaron para sí mismos. Por semejanza con los pontífices judíos también Cristo es llamado pontífice (Heb 5,10). Por su similitud con el título pagano, el papa San Dámaso prefería los nombres de obispo, sacerdote, pastor, rector, etc.; pero, cuando el paganismo empezó a decrecer, también decreció la repugnancia hacia ese título; y aparece por primera vez en el arco triunfal de la iglesia de San Pablo

(443-449) aplicado al papa León Magno; pero este título no se reservó entonces para el obispo de Roma, sino que se aplicó a todos los obispos.

Tampoco el nombre de *Papa* estaba reservado al obispo de Roma, porque antes que a él se le aplicó en el año 155 a San Policarpo de Esmirna; y en el siglo III era común aplicarlo a todos los obispos. Tertuliano fue el primero en atribuirlo al obispo de Roma, San Calixto; y en la Iglesia bizantina se atribuía comúnmente a todos los sacerdotes. Solamente a partir del siglo VI se empezó a reservar para el obispo de Roma.

El primado del obispo de Roma tiene su fundamento teológico en el primado de Pedro, primado no sólo de honor sino también de jurisdicción, es decir, primado en cuestiones de fe y costumbres, de disciplina y de gobierno sobre la Iglesia universal. Son abundantísimos los escritos de los santos Padres que deben ser considerados como verdaderos y sólidos elementos teológicos sobre el primado del obispo de Roma, especialmente aquellos en los que afirman que solamente existe una Iglesia, fuera de la cual no hay salvación; el signo evidente de esta verdadera Iglesia es la comunión eclesiástica; por mandato de Cristo, Pedro es cabeza de los apóstoles en la que se fundamenta la unidad de la Iglesia universal; el depósito de la fe se conserva en las iglesias apostólicas, especialmente en la de Roma; el obispo de Roma es el sucesor actual del apóstol San Pedro.

b) **Pedro, obispo de la Iglesia de Roma**

Pedro muere mártir y es sepultado en Roma; ninguna otra Iglesia reclama su sepulcro; también Pablo murió mártir en Roma; pero nunca se ha reivindicado la sede episcopal de Roma para San Pablo, sino que siempre se ha dado por supuesto que el primer verdadero obispo de Roma fue San Pedro. Todos los «catálogos» más antiguos de los obispos de Roma empiezan con San Pedro: Pedro, Lino, que es citado por San Pablo en las cartas a Timoteo, Cleto (o Anacleto), Clemente, Evaristo, Sixto, Alejandro, Telesforo, Higinio, Pío, Aniceto, Sotero, Eleuterio..., cuyo Pontificado coincide con los escritos de San Ireneo (175-189) que compuso el primer catálogo de los obispos de Roma a la que elogia, y le reconoce a su obispo la autoridad para intervenir en otras Iglesias, incluso para separarlas de la comunión eclesial. El «Catálogo Liberiano», compuesto hacia el año 354, ya señala la cronología de los obispos de Roma: años, meses y días de cada pontificado.

Es digno de tenerse en cuenta que los doce primeros papas son de las más diversas procedencias: cuatro romanos, cuatro griegos, tres

de varias regiones de la península italiana, y uno sirio; y el siguiente a estos doce, el papa Víctor (189-199), parece que fue norteafricano.

No cabe duda de que en esta posición privilegiada del obispo de Roma sobre la Iglesia universal, influyó también la posición política de Roma capital del Imperio Romano o «capital del mundo». Ya se ha visto anteriormente cómo la importancia de las sedes episcopales dependía de la importancia política de las ciudades. Pero esta explicación no es suficiente, sino que su posición primacial le compete por la esencia misma de la Iglesia, cuyo Fundador, Jesús, quiso que fuera monárquica con el primado de San Pedro y de sus sucesores en la sede romana.

c) Ejercicio del primado romano antes de la paz constantiniana

Los primeros indicios no sólo de estima, sino también de ejercicio de una cierta autoridad de la Iglesia romana en el ámbito de la Iglesia universal, se remontan a la era inmediatamente posapostólica:

— *Epístola de Clemente Romano a la Iglesia de Corinto.* Es el primer caso de un recurso elevado por una Iglesia, nada menos que de fundación paulina, a la Iglesia de Roma; la intervención del obispo de Roma fue bien recibida; todavía a finales del siglo II perduraba en Corinto la costumbre de leer la carta de Clemente Romano en la asamblea litúrgica del domingo, e incluso trascendió la Iglesia de Corinto, porque Clemente de Alejandría, a finales del mismo siglo II, consideraba esa carta como una «escritura santa». Y a principios del siglo IV, Eusebio era testigo de que todavía se leía en muchas iglesias.

— *La controversia pascual.* Esta controversia demuestra que, en la segunda mitad del siglo II, el obispo de Roma ejercía ya de un modo fehaciente su autoridad primada sobre otras iglesias. La cuestión que se planteaba era la siguiente: Las Iglesias de Asia celebraban la Fiesta de Pascua el día 14 de nisán, aunque no cayera en domingo; de ahí el apelativo de «cuatordecimanos» con que eran conocidas; en cambio en la Iglesia romana, por institución del papa Pío I (141-155), se había de celebrar siempre en *Domingo,* el domingo siguiente al 14 de nisán.

Aunque pueda parecer que esta cuestión carecía de relevancia, sin embargo, era algo importante, porque de la fecha en que se celebrara la Pascua dependía la ordenación de todo el ciclo litúrgico, y además era un signo bien claro de la comunión entre todas las Iglesias del mundo.

En este contexto, el papa Aniceto (155-166), recién ascendido a la silla de San Pedro, entabló conversaciones con San Policarpo de Esmirna, el cual se trasladó a Roma. Discutieron los dos venerables obispos; San Policarpo alegaba que no podían renunciar a la fecha de la Pascua de las Iglesias de Oriente, porque era una tradición judeocristiana que él había aprendido de los labios y de la práctica del apóstol San Juan, de quien había sido discípulo directo. No hubo acuerdo sobre la cuestión, sin embargo los dos obispos quedaron fraternalmente amigos, y cada uno con su opinión; pero ninguno de los dos consideró el caso tan grave como para romper la comunión eclesial; en prueba de ello, por invitación del papa Aniceto, San Policarpo celebró la Eucaristía para la comunidad de Roma.

— *El papa Víctor* (189-199) planteó de nuevo la cuestión de la fecha pascual con una decisión que supone una plena conciencia de su primado universal. Resulta que algunas Iglesias de Oriente habían introducido prácticas litúrgicas judaizantes, como el rito del cordero pascual. Entonces el papa Víctor mandó que las Iglesias de Oriente se reunieran en sínodos provinciales, para estudiar de nuevo la cuestión pascual. Todas las Iglesias se mostraron conformes con la praxis pascual de la Iglesia romana, salvo las Iglesias de Asia Menor; en nombre de las cuales el obispo Polícrates de Éfeso escribió negativamente y en tono muy vehemente al Papa, el cual reaccionó, a su vez, con la misma vehemencia, amenazando con la excomunión a aquellas Iglesias.

No se produjo la rotura de la comunión porque intervino oportunamente San Ireneo de Lyón con una carta conciliadora dirigida al papa Víctor en la que le reconocía su derecho para excomulgar a aquellas Iglesias, pero le aconsejaba que no lo hiciera porque la cuestión no tenía tanta importancia como para tomar una decisión tan grave, y le traía a la consideración el diálogo pacífico entre el papa Aniceto y San Policarpo de Esmirna. De esta intervención pacificadora de San Ireneo proviene la palabra y el concepto de *irenismo,* y no sólo por su etimología griega.

El Concilio de Arlés, celebrado en el año 314 bajo la égida de Constantino, estableció la praxis romana para todas las Iglesias; decisión que fue ratificada, incluso para las Iglesias orientales, por el Concilio I de Nicea (325), el cual condenó explícitamente la praxis de los *cuatordecimanos.* Sin embargo, las Iglesias orientales siguen celebrando la Pascua en su fecha tradicional.

— *Los cismas romanos del siglo III.* El papa Calixto (217-222) suavizó la disciplina penitencial anterior en materia sexual; el presbítero romano Hipólito, el último gran teólogo romano que escribió en griego, y de tendencia muy rigorista en materia moral, protestó contra esta mitigación; otro tanto hizo Tertuliano, que llegó a decir

que el papa Calixto había introducido el sexo en la Iglesia. Hipólito no reconoció al papa Calixto, y se hizo proclamar papa; es el primer *antipapa* de la historia; el cisma se prolongó durante los pontificados de Urbano I (223-230) y de Ponciano (230-236). Durante la persecución de Maximino Tracio, el papa Ponciano y el antipapa Hipólito fueron condenados a trabajos forzados en las minas de Cerdeña; y allí se reconciliaron; y murieron casi al mismo tiempo; la Iglesia los venera como mártires.

— *Persecución de Decio:* Durante esta persecución se produjeron apostasías en masa, como ya se ha visto en un capítulo anterior; pero al cesar la persecución los apóstatas («lapsos») pidieron el reingreso en la Iglesia; y el papa Fabián fue benigno con ellos; pero, cuando fue elegido su sucesor, el papa Cornelio (251-253), Novaciano, el primer teólogo romano de cierta importancia que escribió en latín, fue elegido antipapa por un pequeño grupo; un sínodo al que asistieron más de sesenta obispos condenó a Novaciano; el cual, sin embargo, tuvo seguidores durante algún tiempo en Oriente y en Occidente, incluida España.

— Los obispos españoles «libeláticos», *Basílides* de Astorga y *Marcial* de Mérida, que habían sido depuestos por sus comunidades porque habían «simulado» la apostasía en la persecución de Decio, apelaron al papa Esteban, el cual también fue benigno con ellos, como lo había sido con los «lapsos» de Roma; pero Astorga y Mérida, contra esta decisión del obispo de Roma, apelaron a San Cipriano de Cartago, que les dio la razón. Está claro que si un obispo español, Basílides, apela a Roma, se debe sin duda a que está persuadido de que la autoridad del Papa puede revisar las decisiones de un sínodo español que lo ha despojado de su silla episcopal.

— En Oriente, la comunión con la Iglesia romana se consideraba signo de comunión con la Iglesia universal; de ahí que, cuando surgía algún cisma, todos buscaban la protección o adhesión del obispo de Roma; tal fue el caso de Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, que fue depuesto por su comunidad a causa de sus ideas adopcionistas; la sentencia condenatoria fue confirmada por el papa Félix (261-274) que envió sus cartas de comunión al nuevo obispo, Demetriano; y, al no querer Pablo de Samosata abandonar la casa episcopal, acudió al emperador Aureliano, que dio esta sentencia: *la casa será para aquel obispo que «esté en relación con los obispos de Italia y con el obispo de la ciudad de Roma»;* esta sentencia constituye sin duda un hecho curioso, porque un emperador romano, todavía en tiempos oficiales de persecución, reconoce, en cierto modo, al obispo de Roma como centro de comunión eclesial universal porque esta sentencia constituía norma para todo el Imperio.

— Cipriano de Cartago fue un obispo que gozó de extraordinario prestigio en toda la Iglesia; había dado su apoyo al papa Cornelio contra el cismático Novaciano; pero durante el pontificado de Esteban (254-258) se produjo una controversia entre Roma y Cartago por la cuestión de la «rebautización» de los provenientes de la herejía; mientras que Roma no rebautizaba a los convertidos de la herejía, Cartago sí lo hacía: el papa Esteban quiso imponer a Cartago la disciplina romana, amenazando con la excomunión; pero San Cipriano se opuso; y estuvo a punto de verificarse una escisión entre las dos Comunidades; pero no se produjo porque la persecución de Valeriano (258) se llevó de en medio a estas dos personalidades que merecieron los honores del martirio. San Cipriano podría ser considerado como un acérrimo «episcopalista» que defendía la independencia de los obispos locales, lo cual, sin embargo, no le impedía reconocer que la Iglesia de Roma es la Iglesia principal de la que proviene la unidad sacerdotal; y nadie puede abandonar la cátedra de Pedro, sobre la que está fundada la Iglesia, y seguir confiando en que está en la Iglesia.

d) **Ejercicio del primado de Roma después de Constantino**

La libertad que Constantino concedió a la Iglesia facilitó que el papa pudiera relacionarse más libremente con las demás Iglesias de Oriente y de Occidente; y así empezó el papa a ejercer más frecuentemente la *solicitud por todas las Iglesias;* lo cual conducirá también a un estilo más autoritario en el ejercicio del primado.

— El obispo de Roma, después de que Constantino decidiese fundar la *Nueva Roma* (Constantinopla) sobre la antigua población de Bizancio, adquirió un prestigio cada día mayor por ser la única personalidad de importancia residente en la *Antigua Roma,* pero, por otra parte, con el progresivo ascendiente del obispo de Constantinopla, le surgió un rival eclesiástico en sus obispos.

— *La controversia arriana* fue ocasión de que el Papa empezase a ejercer de un modo más directo su primado universal, aunque al principio las cosas parecían orientarse en una dirección contraria. Es cierto que Constantino favoreció a la Iglesia con la libertad que le concedió, y de muchas otras maneras; pero también empezó a considerarse a sí mismo como «obispo desde fuera de la Iglesia», con lo que mermó la libertad de la Iglesia; cosa que se vio incrementada con la *cuestión arriana,* pues el emperador se entrometió en los asuntos internos de la Iglesia, y no siempre de un modo favorable para la misma, porque él intentaba por todos los medios posibles

mantener la paz interior del Imperio, sin importarle demasiado la unidad de la fe.

— *Cánones del Concilio de Sárdica (342-343):* este concilio, en el contexto del arrianismo, fue convocado con carácter de ecuménico, aunque después no fue reconocido como tal. En esta asamblea del episcopado oriental y occidental se dictaron tres cánones que habrían de regular la intervención del obispo de Roma en los asuntos de otras iglesias, cuando los tribunales metropolitanos no ofrecieran garantías suficientes. Los cánones 57a, 57b, 57c disponían que cualquier obispo depuesto por un Concilio Provincial podría recurrir al obispo de Roma, por ser ésta la «sede de Pedro», el cual tenía la potestad de declarar nulo el primer proceso y hacer que la causa fuera examinada de nuevo por los obispos de una provincia vecina, a los cuales podrían unirse algunos sacerdotes designados por el Papa. Estos cánones de Sárdica representan un indudable reconocimiento del primado del obispo de Roma por parte de la Iglesia oriental en materia judicial; pero su uso no se generalizó.

— En el contexto de la *defensa de la ortodoxia,* no pocas veces en contra de las intromisiones de los emperadores (herejías de los siglos IV y V), los papas fueron tomando una conciencia cada día más explícita de su primado sobre la Iglesia universal. Abundan las declaraciones oficiales sobre la doctrina del primado. San Dámaso (366-384) generalizó el uso de la expresión *Sede Apostólica,* aplicada a la Iglesia de Roma; y empleó las palabras de Jesús, *Tu es Petrus* (Mt 16,16-19) como referidas esencialmente al primado de Roma. San León Magno (440-461) hace referencias constantes al primado en todos sus escritos; y, sobre todo, estableció una identificación plena entre el Papa y el apóstol Pedro. El propio papa San León Magno, a petición del obispo Toribio de Astorga, condenó los últimos vestigios del priscilianismo con la decretal *Quam laudabiliter* (21.7.447), en la que, además, ordenaba a los obispos de España reunirse en Concilio Nacional para destituir a los obispos priscilianistas que aún quedaran en las diócesis españolas.

— El *Concilio de Éfeso* (431) hizo una de las más claras y solemnes proclamaciones del primado del obispo de Roma. El delegado papal, el presbítero Eusebio, en la sesión del 11 de junio pronunció un discurso que constituye una declaración conciliar sobre la función que le corresponde al obispo de Roma, según la eclesiología oficial romana: «Es cosa conocida desde todos los siglos, que el santo y beatísimo Pedro, el exarca y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia católica, ha recibido de Nuestro Señor Jesucristo Salvador y Redentor del género humano, las llaves del Reino y el poder de atar y desatar los pecados. Pedro es quien, hasta ahora y para siempre, vive y juzga en sus sucesores. Nuestro

santo y bienaventurado obispo, el papa Celestino, sucesor y vicario legítimo de Pedro, nos ha enviado para representarle en este santo concilio».

— Proclamaciones semejantes se hicieron en el Concilio de Calcedonia (451): «Petrus per Leonem loquutus est», fue la aclamación de los Padres conciliares, orientales en su mayor parte, a la lectura del «Tomus ad Flavianum» en el que el papa León Magno exponía dogmáticamente la doctrina relativa a la existencia de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en Cristo.

— El papa Hormisdas (514-523) compuso una fórmula de fe, *Libellus fidei Hormisdae Papae,* que contiene una declaración expresa sobre el primado de Roma. Esta fórmula de fe fue suscrita por un número muy elevado de obispos orientales, excluidos, claro está, los obispos monofisitas.

— Si bien es verdad que el primado de Roma se oscureció notablemente en la Iglesia oriental con las controversias teológicas que dieron lugar a algunos cismas, como el *cisma acaciano* (484), y las herejías de los siglos V y VI, no es menos cierto que en la Iglesia occidental el primado de Roma adquirió cada vez más, sobre todo después de la reforma gregoriana en la segunda mitad del siglo XI, un monopolio eclesial que habría sido impensable en la Iglesia primitiva.

Ahora bien, en el ejercicio del primado del obispo de Roma, no siempre será fácil distinguir cuándo ejerce su autoridad como obispo de Roma, como patriarca de Occidente, o como sucesor de Pedro, y más tarde como soberano político de los Estados pontificios.

CAPÍTULO X
EL CULTO CRISTIANO

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Evolución histórica de la penitencia en la Iglesia:* Ilustración del Clero 3 (1969) 209-215; BOROBIO (ed.), *La celebración en la Iglesia.* I: *Liturgia y sacramentología fundamental* (Salamanca 1985); DACQUINO, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia* (Turín 1984); GALTIER, P., *Les origines de la pénitence irlandaise:* Rech. Sc. Relig. 42 (1954) 58-85; GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia en la primitiva Iglesia española* (Madrid 1950); HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Madrid 1985); MARTIMORT, A. G., *La Iglesia en oración* (Barcelona 1987); MAYER, A., *Historia y teología de la penitencia* (Barcelona 1961); RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia,* 2 vols. (BAC, Madrid 1956-1956); ROBLEDA, O., *El matrimonio en el Derecho romano* (Roma 1970); SPICQ, C., *La penitencia imposible: Heb VI, 4-6:* Ciencia Tomista 79 (1952) 353-368.

1. LA INICIACIÓN CRISTIANA

La palabra *iniciación* se refiere, en el uso litúrgico, al comienzo de la vida cristiana o la entrada en el «nuevo Pueblo de Dios» que es la Iglesia, por medio del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía, después de que los candidatos hayan recibido la instrucción pertinente. Solamente después de haber recorrido esos tres estadios se puede decir que se ha alcanzado la plena identidad cristiana. Durante los primeros siglos, y todavía hoy en la Iglesia oriental, la iniciación se realizaba en una sola celebración litúrgica; en la Iglesia occidental, en cambio, en la actualidad solamente se administran los tres sacramentos de iniciación en una misma ceremonia cuando los iniciandos son adultos [1].

a) El catecumenado

Es posible que, hasta bien adelantado el siglo II, solamente los adultos fueran admitidos al bautismo. Por las controversias posterio-

[1] A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración,* p.573.

res en torno al bautismo de los niños, se podía deducir que éstos no eran admitidos al bautismo; por lo menos no existe una información precisa a este respecto, a excepción de Orígenes que lo consideraba una tradición apostólica: «la Iglesia recibió de los apóstoles la tradición de dar el bautismo a los niños pequeños» [2]. Sin embargo, fue durante el primer tercio del siglo III, como se deduce de la *Tradición apostólica* de Hipólito († 235), cuando se generalizó el bautismo de los niños, los cuales lo recibían en una misma ceremonia con los adultos. Algunos epitafios de niños muy pequeños atestiguan que habían recibido el bautismo; a alguno se le administró incluso el mismo día de su muerte, a petición de su abuela [3].

El bautismo de adultos estaba perfectamente ordenado litúrgicamente desde finales del siglo II, como lo atestigua la institución del *catecumenado,* que tenía la finalidad de instruir y examinar a los candidatos. Parece que ya San Pablo no bautizaba inmediatamente a los convertidos, sino que difería un poco el bautismo. De su primera carta a los corintios se puede deducir que había un tiempo intermedio entre la conversión y la administración del bautismo, de lo contrario no se explicarían estas palabras: «Doy gracias a Dios de que a ninguno de vosotros bauticé, si no es a Crispo y Gayo, a fin de que no pueda decir que fue bautizado en mi nombre» (1 Cor 1,14). No hay en sus cartas ningún indicio que atestigüe que San Pablo solamente se dedicaba a la predicación y que confiaba a otros la administración del bautismo.

El catecumenado o tiempo de preparación para el bautismo recibió una estructuración fija a principios del siglo III. Duraba de dos a tres años, aunque podía acortarse este tiempo, si el candidato demostraba que estaba bien preparado. Durante el tiempo de preparación ya se le exigía al catecúmeno un comportamiento plenamente cristiano; y ésta fue la razón de la institución del *padrino,* es decir de aquel cristiano que se encargaba no sólo de solucionar las dificultades que le pudieran sobrevenir al catecúmeno, sino también de vigilar su conducta, a fin de informar a la comunidad si podía, o no, ser admitido al bautismo.

Los catecúmenos podían asistir solamente a la parte doctrinal o instructiva de la celebración de la eucaristía; de modo que no estaban presentes en la parte mistérica propiamente dicha. Sin duda que, excepcionalmente, se podía administrar el bautismo en cualquier momento, pero se reservaban las vigilias de la resurrección del Señor y de Pentecostés para su administración solemne.

[2] ORÍGENES, *Comentario a la epístola a los Romanos,* 5, 9: PG 14,1047.
[3] Cf. MARTIMORT, o.c., 625, n.207.

En el siglo IV, el catecumenado recibió una estructuración más completa, en la que había una serie de exámenes para constatar la formación doctrinal del catecúmeno, y de acciones simbólicas, como unciones y exorcismos, tendentes a fortalecerlo para las exigencias de la vida cristiana y librarlo de la influencia del demonio.

b) **El bautismo**

El bautismo se administraba generalmente por triple inmersión; pero ya desde los tiempos apostólicos, como se atestigua en la Didajé, se podía hacer por infusión: «bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva; si no tienes agua viva, bautiza con otra agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con caliente. Si no tuvieras una ni otra derrama agua en la cabeza tres veces en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» [4].

Por información de San Justino se sabe que hasta su tiempo no existían lugares reservados para bautizar a los catecúmenos, sino que eran conducidos a un lugar donde había agua; «y toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo» [5].

A partir del siglo IV se edificaron los *baptisterios,* espléndidos edificios dedicados únicamente a la administración del bautismo; el más célebre es sin duda el de San Juan de Letrán en Roma, cuyos orígenes se remontan a la época constantiniana, pero el actual es esencialmente de Sixto III (432-440). Hacia él confluía en la gran vigilia pascual la muchedumbre cristiana para asistir al bautismo de los neófitos. Escena inolvidable cuando, después del rito sagrado, las largas filas de los bautizados, vestidos con túnicas blancas, retornaban en procesión con el canto de las letanías a la próxima basílica de San Juan para asistir a la misa pascual del Papa.

Los baptisterios independientes del edificio eclesial fueron sustituidos posteriormente por la *pila bautismal,* cuando cayó en desuso en la Iglesia occidental el bautismo por inmersión y se generalizó el bautismo por infusión; en cada iglesia existía generalmente una capilla a propósito para el bautismo.

A los recién bautizados se les daba una mezcla de leche y miel como signo de que habían entrado en la tierra de promisión que es la Iglesia; y se les imponía una vestidura blanca que llevaban durante una semana, hasta el llamado domingo *in albis,* que se la quitaban.

[4] Didajé, VII, 1-4.
[5] SAN JUSTINO, *Apología I.ª,* 61, 2-3.

Con ocasión de la persecución de Septimio Severo, que se dirigió especialmente contra los catecúmenos y los catequistas, algunos catecúmenos murieron sin haber recibido el bautismo; y entonces se planteó la cuestión de su destino eterno. Tertuliano fue el primero en hablar del *Bautismo de sangre,* el martirio que suple el *Bautismo de agua.*

Las herejías suscitaron otro problema relativo al bautismo; cuando algunos cristianos que habían sido bautizados en la herejía pidieron el ingreso en la Iglesia católica, surgió una discusión acerca de si éstos tendrían que ser *rebautizados.* Las Iglesias del norte de África y en algunas de Asia exigían la rebautización; la Iglesia romana, en cambio, no los rebautizaba si el bautismo recibido en la herejía había sido correctamente administrado en el nombre de la Trinidad. La Iglesia de Cartago, representada por San Cipriano, y la Iglesia de Roma, representada por el papa Esteban, estuvieron a punto de romper la comunión por esta cuestión; cada una de ellas siguió su propia costumbre, hasta que el Concilio de Arlés (314) solucionó definitivamente la cuestión a favor de la praxis romana.

Esta controversia se apoyaba en dos concepciones teológicas diversas: 1) la de quienes opinaban que la eficacia sacramental radica en el valor personal y ético del ministro del sacramento; 2) y la de quienes opinaban que la eficacia sacramental se funda en el valor objetivo, *ex opere operato,* del sacramento, sin tener en cuenta las cualidades subjetivas del ministro. Fueron las Iglesias de Alejandría y de Roma, y especialmente esta última, las que salvaron el carácter objetivo del sacramento porque, de lo contrario, nunca podría existir seguridad plena de haber recibido válidamente un sacramento.

Después de la paz constantiniana, se introdujo una peligrosa corruptela: el *bautismo de los clínicos,* es decir el retraso del bautismo hasta la hora de la muerte o, en el mejor de los casos, hasta una edad avanzada. La causa principal de esta praxis estaba en la dureza del sacramento de la penitencia que se podía recibir una sola vez en la vida. El caso más célebre fue el de Constantino, que se bautizó solamente tres meses antes de morir.

c) La confirmación

Renacer del agua y del Espíritu, y recibir el Espíritu Santo son dos aspectos distintos de la iniciación cristiana que tienen su raíz en los misterios de Pascua y de Pentecostés, que se bifurcan en dos sacramentos distintos: el *bautismo* y la *confirmación.* El sacramento de la confirmación se administraba al principio en la misma ceremonia litúrgica del bautismo, pero siempre con signos bien diferenciados;

el signo de la confirmación consistía desde los tiempos apostólicos en la «imposición de las manos» (Hch 8,14-18); y con este nombre era conocido este sacramento, por más que este signo era común a otros sacramentos, como la ordenación sacerdotal y la celebración de la eucaristía. Hipólito Romano es testigo de que en la confirmación, además de la imposición de manos, existía también una unción crismal [6].

Cuando el bautismo era administrado por un sacerdote, entonces el sacramento de la confirmación se reservaba siempre al obispo, como a ministro ordinario, que lo administraba en una ceremonia separada del bautismo; y se retrasaba por tiempo indefinido. Esta disciplina se convirtió en norma en la Iglesia occidental por lo menos desde los tiempos de Inocencio I (401-417) [7]; y así se dio lugar a abusos, porque no ha sido infrecuente que se administre el sacramento de la confirmación después de muchos años de haber recibido el bautismo porque los obispos no visitaban las distintas comunidades o parroquias; sin embargo, este problema se ha paliado en la actualidad porque los obispos delegan, personalmente o por oficio, a algunos sacerdotes la administración de la confirmación.

d) La Eucaristía

El relato más antiguo sobre la institución de la Eucaristía se lo debemos a San Pablo; y lo escribió a causa de un abuso introducido en torno al modo de celebrarla en la comunidad de Corinto (1 Cor 11,20-23). El relato más antiguo, al margen del Nuevo Testamento, se lo debemos a un pagano, Plinio el Joven, quien, al referirse al estilo de vida de los cristianos que han sido denunciados ante su tribunal, dice que «suelen reunirse en días señalados, antes de salir el sol, y cantar, alternando entre sí a coro, un himno a Cristo como a Dios... después se reúnen nuevamente para tomar una comida, ordinaria, pero inofensiva» [8]. La Didajé da una información algo más precisa que la de Plinio el Joven: «Reunidos cada día del Señor (domingo), partid el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro» [9].

San Justino es el autor cristiano que informa con buen lujo de detalles la manera de celebrar la eucaristía a mediados del siglo II; se

[6] HIPÓLITO ROMANO, *Traditio apostolica,* 22.

[7] INOCENCIO I, *Carta a Decencio de Gubbio;* cf. A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración* (Barcelona 1987) 616.

[8] PLINIO EL JOVEN, *Carta a Trajano;* cf. KIRCH, n.28-30.

[9] Didajé, XIV.

trata de un rito fundamental que es el punto de partida para una posterior evolución, que tenía lugar el día del Sol (domingo), y comprendía estas acciones: 1) se comenzaba con una lectura del Nuevo o del Antiguo Testamento; 2) seguía una exhortación del presidente de la asamblea, que en los primeros siglos era siempre el obispo de la comunidad; 3) se hacían oraciones en común por toda la humanidad; 4) los fieles se daban un beso en señal de paz y comunión; 5) a continuación se entregaban Pan, Vino y Agua al presidente, el cual pronunciaba sobre ellos una fórmula de bendición en la que alababa y rogaba al Padre de todas las cosas en nombre del Hijo y del Espíritu Santo; 6) después el mismo presidente hacía una larga oración de acción de gracias, 7) a la que el pueblo prestaba su asentimiento con el Amén; 8) finalmente, los diáconos distribuían a los presentes el Pan, y el Vino mezclado con agua, alimentos «eucaristizados», que se llevaban también a los que no habían podido acudir a la celebración; 9) y, añade Justino, todo esto no es pan ordinario ni una bebida ordinaria, sino la Carne y la Sangre del Hijo de Dios encarnado [10].

La Eucaristía se celebraba solamente los domingos y en una sola celebración para todos los fieles de una ciudad, y se recibía bajo las dos especies de pan y vino. Era, por tanto, materialmente imposible que todos los fieles pudieran asistir a la única misa que se celebraba el domingo; por eso en Roma se introdujo muy pronto la costumbre de celebrar simultáneamente en diversos lugares la misa; y, como señal de comunión de todos los fieles de la ciudad, el obispo enviaba algunas partículas de pan consagrado a las demás iglesias. Solamente en el siglo V se introdujo la costumbre de celebrar una misa después de otra en una misma iglesia.

A principios del siglo III, por lo menos en Roma, la celebración de la Eucaristía recibió una forma estable; sobre todo se empleaba una fórmula fija para la consagración; hasta entonces todo dependía de la creatividad o inspiración del presidente de la asamblea.

No había normas fijas para todas las Iglesias, sino que cada una tenía sus propias normas; así aparecieron los *diversos ritos;* esta pluralidad no era mal considerada, sino todo lo contrario; se defendía como elemento distintivo de cada comunidad. San Agustín ratificará más tarde esta diversidad de ritos como algo muy positivo para cada Iglesia local: si alguien observa en otras partes ritos litúrgicos que le parecen más bellos o más piadosos, cuando esté de regreso en su patria guárdese de afirmar que lo que en ella se hace es malo o ilícito, por el hecho de haber visto cosas diferentes en otras partes. Es éste un espíritu pueril del que hemos de preservarnos y que debemos combatir en nuestros fieles. La estructura de la Eucaristía que se ha

[10] SAN JUSTINO, *Apología I.ª*, 66, 3.

descrito, según San Justino, permanecerá fundamentalmente invariable, a través de los siglos, hasta hoy mismo. Cambiarán los ritos; se introducirán formularios fijos para las distintas partes de la celebración, para las oraciones y para la plegaria universal; habrá también un ordenamiento de las lecturas de la palabra de Dios, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; pero el rito de la «fracción del pan» en su más íntima esencia es el mismo que describen los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas.

La Eucaristía se reservaba, tal como se desprende de lo dicho anteriormente; pero no con una finalidad cultual como se hace ahora, sino para llevarla a los fieles que no habían asistido a la celebración eucarística, a los enfermos, y para comulgar a lo largo de la semana, incluso quienes habían asistido a la celebración dominical. La Eucaristía era el mayor tesoro de los cristianos; lo ocultaban no sólo a los paganos, sino también a los catecúmenos, a quienes no se les explicaba este misterio hasta poco antes del bautismo, aunque la realidad de la misma era conocida sin duda por ellos.

En el siglo IX la Eucaristía se guardaba en un cofre precioso depositado sobre el altar, en forma de torre o de paloma; el Concilio IV de Letrán (1215) impuso que la Eucaristía se guardara bajo llave; y para ello se dispuso de cofres móviles, verdaderas joyas artísticas; el Concilio de Trento decretó que la Eucaristía se guardase en el centro del altar; el Ritual de 1614 favoreció esta práctica, aunque se podía reservar en medio del altar de una capilla lateral construida al efecto.

El culto a la Eucaristía, tal como se entiende hoy día, empezó después de la quiebra de la comprensión y aprecio de la celebración de la misa, con la consiguiente deserción de la comunión; de manera que el culto eucarístico se presentó como algo más importante que la misma celebración de la misa; la *exposición del Santísimo Sacramento* tuvo su origen en el deseo de contemplar la hostia, lo cual aportó algunas innovaciones en la celebración de la misa, como la elevación; muchos fieles iban a la Iglesia únicamente para contemplarla, y después se marchaban tranquilamente a sus labores habituales; también la aparición de la *lámpara del Santísimo Sacramento* está en este contexto; para que los fieles pudieran contemplar esta luz, testigo de la presencia del Señor en la Eucaristía, se abrieron pequeñas ventanas en el ábside de las iglesias.

2. LA PENITENCIA

a) El perdón de los pecados cometidos después del bautismo

Sin duda la Iglesia tiene, por voluntad expresa de Cristo, poder para perdonar los pecados (Mt 16,18-20; 18,15-18); pero ni en el Nuevo Testamento ni en los escritos de los Padres apostólicos se halla testimonio alguno acerca de que la Iglesia de los primeros cien años haya hecho uso de este poder de perdonar los pecados, al margen del sacramento del bautismo. Hasta mediados del siglo II no se encuentra ningún testimonio seguro sobre la existencia de alguna institución penitencial para la reconciliación de los cristianos que hubiesen cometido algunos pecados especialmente graves, que después se llamarán «pecados mortales». El *Pastor* de Hermas, escrito en Roma en la segunda mitad del siglo II, es el primer testimonio a favor de una institución penitencial, una especie de jubileo, para perdonar los pecados cometidos después del bautismo; pero una sola vez en la vida. Sin embargo, esta institución penitencial de la Iglesia romana no era común en las demás Iglesias. Todas las Iglesias que, poco a poco, admitieron esta «innovación», incluida Roma, excluían de este perdón algunos pecados que tenían una especial resonancia social: apostasía, homicidio y adulterio.

La Didajé, San Ignacio de Antioquía, San Policarpo, la Epístola de Bernabé y Clemente Romano, ya hablaban de «la penitencia de excomunión» para los pecados más graves [11].

Este rigorismo penitencial que excluía del perdón eclesial esos «pecados mortales» fue mitigado por un decreto del papa Calixto I (217-222) [12] que admitía a la penitencia a los adúlteros y fornicarios. Hipólito Romano criticó duramente este decreto; y a esta crítica se sumaron también algunos obispos del norte de África y Tertuliano por considerarlo excesivamente laxista [13]; en tiempos de San Cipriano († 258) fueron admitidos a la penitencia los apóstatas; y finalmente el Concilio de Ancira (314) admitió también a los homicidas.

[11] Didajé, X, 6; XV, 2; SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los Esmirnenses,* 4, 1; 7, 2; *A los Efesios,* 7, 1; SAN POLICARPO, *A los Filipenses,* 11, 2; *Carta de Bernabé,* 19, 4; SAN CLEMENTE ROMANO, *A los Corintios,* 17, 3-5.

[12] CALIXTO PAPA, *Decreto penitencial;* cf. KIRCH, n.219.

[13] TERTULIANO, *De pudicitia,* V, 14.

b) Penitencia pública, y una sola vez en la vida

A mediados del siglo III existía ya una institución penitencial bien organizada que funcionaba al estilo de un tribunal. El pecador, es decir, el bautizado culpable de esos pecados especialmente graves mencionados en el apartado anterior, se presentaba ante el obispo o ante un presbítero, según consta por San Cipriano y por Orígenes, para manifestarse culpable de algún pecado. Por entonces no existía aún una diferencia precisa entre «pecados graves» y «pecados leves»; los «pecados leves» no eran objeto de la «penitencia pública»; se perdonaban por el ayuno, la limosna, la oración y la recepción de la Eucaristía. En la Iglesia primitiva existía la obligación de denunciar a los pecadores, a fin de cumplir el precepto evangélico de la corrección fraterna (cf. Mt 18,15-17).

La manifestación de los pecados, al principio, era pública; pero ante el escándalo que produjo en la comunidad la confesión pública de algunos pecadores, se estableció la costumbre de que el obispo o el presbítero al que se presentaba el pecador decidía si la confesión había de ser pública o secreta en caso de que los pecados no fueran públicos; que la confesión podía ser secreta está atestiguado por Orígenes. San Juan Crisóstomo en Constantinopla y San León Magno en Roma, abolieron la confesión pública.

Aunque la confesión hubiera sido secreta, la penitencia siempre era pública, porque suponía que los pecadores entraban en la categoría de «los penitentes», los cuales eran excluidos de la vida de la comunidad en todo o sólo en parte; los penitentes estaban excluidos hasta que, después de un tiempo de penitencia, eran readmitidos a la comunión eclesial.

En la Iglesia oriental había diversas clases de penitentes: los *flentes,* no podían entrar en la asamblea litúrgica; los *oyentes,* podían asistir a las lecturas y a la homilía; los *genuflectentes,* participaban también en la oración común de los fieles después de la homilía; y los *consistentes,* que podían asistir a toda la celebración de la Eucaristía; en cambio en la Iglesia occidental, los *penitentes* estaban equiparados, por lo que al culto se refiere, a los *catecúmenos* que sólo participaban en la primera parte, hasta que se concluía la homilía y empezaba la parte mistérica propiamente dicha.

El tiempo de penitencia pública podía ser abreviado si el penitente presentaba una *carta de recomendación* o *libelo de paz,* de parte de alguien que hubiera sufrido por la fe. Los fieles eran admitidos de nuevo *(reconciliación)* a la comunidad eclesial por la *imposición de manos* del obispo o, en su ausencia, de un simple sacerdote.

La Iglesia no admitía de nuevo en el «orden penitencial» a aquellos cristianos que, después de haber sido admitidos una vez, volvían

a caer en el pecado. San Ambrosio es el mejor testigo de esta negativa penitencial, «porque así como hay un solo bautismo, del mismo modo existe una sola penitencia» [14]. Esto significa que durante varios siglos no existió lo que posteriormente se llamará «la confesión de devoción».

c) De la penitencia pública, a la penitencia privada y reiterable

A lo largo de los siglos IV y V se advierte en la Iglesia una reacción cada día más fuerte contra la praxis penitencial; se deduce esto del énfasis que ponen los sínodos diocesanos para mantener en pie esta institución penitencial que se tornaba cada día más insuficiente e ineficaz para la vida de los fieles.

El primer testimonio que atestigua que en la Iglesia se pretende introducir otra forma penitencial, distinta de la penitencia pública, procede de la Iglesia española, concretamente del Concilio V de Toledo, porque los Padres que tomaron parte en él, condenaron la «innovación» de la *penitencia privada* que intentaba abrirse camino entre los fieles españoles.

En el siglo VI se clarifica el sentido de interioridad de la penitencia en la dirección señalada por San Ambrosio, San Agustín y San Paciano de Barcelona, los cuales afirman que los ritos penitenciales, al mismo tiempo que son un gesto de la Iglesia que reconcilia en cuanto sociedad externa, son también un signo eficaz del perdón de Dios que otorga de nuevo la gracia por medio de este sacramento. El *Sacramentario Gelasiano* se hace eco de esta nueva orientación. Es cierto que también en los siglos anteriores se creía que la praxis penitencial era un sacramento que reconciliaba, a la vez, con Dios y con la comunidad eclesial, pero se visibilizaba el segundo aspecto mejor que el primero.

Consecuencia de esta mayor profundización fue el desplazamiento del acento religioso-vivencial de las duras obras expiatorias exteriores hacia el dolor interior, hacia la humilde confesión del penitente, y hacia la fuerza reconciliadora con Dios y con la Iglesia del sacerdote que administra el sacramento de la penitencia. De este modo, los moldes o estructuras anteriores de la praxis penitencial se quedan pequeños y anticuados ante esta nueva vivencia interior del sacramento de la penitencia.

[14] SAN AMBROSIO, PL 16,520.

La penitencia privada, tal como hoy se practica en la Iglesia, se introdujo definitivamente, primero en Irlanda y después en el continente europeo por la acción evangelizadora de los monjes irlandeses, hasta que el Concilio IV de Letrán impuso la obligación de recibir la penitencia por lo menos una vez al año.

3. MATRIMONIO Y VIDA FAMILIAR

Lo mismo que en otros aspectos de la vida cotidiana, la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén siguió en todo lo que se refiere al matrimonio los usos habituales en el pueblo judío. Y otro tanto hay que decir respecto de las demás comunidades cristiano-judías de toda Palestina y de la Diáspora.

El concilio de Jerusalén parece aludir al fundamento teológico-bíblico, que se debería mantener en el matrimonio por parte de los cristianos provenientes de la gentilidad, cuando en la carta dirigida a la comunidad mixta de Antioquía dice que harán bien en abstenerse de la «fornicación» (Hch 15,20.29), puesto que ahí hay algo más que una alusión a las disposiciones del capítulo 18 del Levítico sobre el matrimonio judío. Todo lo cual significa que los Apóstoles daban por supuesto que las modalidades de la celebración matrimonial de los cristianos provenientes de la gentilidad tendrían que ser las vigentes en la sociedad en que se hallaban, evitando, claro está, lo que pudiera tener alguna implicación respecto a la fe y a las buenas costumbres, como pudiera ser la realización de algún acto de culto idolátrico.

Las normas del Imperio Romano respecto al matrimonio facilitaron mucho las cosas, porque la celebración del mismo se verificaba dentro del contexto familiar sin ninguna ceremonia propiamente dicha de la religión pagana. En este sentido hay que entender la expresión de la *Carta a Diogneto* cuando afirma que los cristianos se casan y procrean hijos como todos los demás ciudadanos; y Atenágoras dice en la primera mitad del siglo II que «los cristianos reconocen también como su esposa a aquella mujer con la que se han casado conforme a las leyes establecidas por las autoridades romanas» [15]; y en el mismo sentido se expresa Tertuliano [16]; a finales del siglo IV San Juan Crisóstomo todavía afirmaba esta misma adecuación del matrimonio de los cristianos respecto a las leyes vigentes en el Imperio [17]. Los cristianos sabían, por las enseñanzas de San Pablo, que su

[15] ATENÁGORAS, *Legatio pro christianis*, 33: PG 6,695.
[16] TERTULIANO, *Apologético*, 42: PL 1,490.
[17] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía* 16: PG 49,164.

matrimonio, realizado conforme a las costumbres del pueblo en que viven, es un signo de la unión de Cristo con la Iglesia (Ef 5,32). Existen algunos sarcófagos paleocristianos en los que se representa a Cristo colocando la corona sobre la cabeza de los dos esposos o presidiendo la unión de las manos, colocadas sobre el libro de los evangelios [18]. La ceremonia exterior puede que sea la misma del matrimonio entre paganos, pero donde se celebra un matrimonio cristiano, allí está Cristo en medio de los esposos.

Sin embargo, ya San Ignacio de Antioquía exigía a los cristianos que pidieran y actuaran conforme al parecer y en presencia del obispo [19]. Todo esto se orientaba a favorecer el matrimonio entre cristianos por el peligro que suponía para la propia fe el casarse con un pagano. De la creencia cristiana de los esposos procede la armonía interna del matrimonio, la cual recibe sus fuerzas de la común participación en la eucaristía [20]. La indisolubilidad del matrimonio cristiano está suficientemente atestiguada por la mayor parte de los escritores del siglo III [21].

Tertuliano, una vez que aceptó la herejía montanista, se muestra muy riguroso con el matrimonio entre cristianos y paganos, hasta el extremo de no reconocerlo como un verdadero sacramento, y de excluir de la comunión eclesial a quienes eso hacen [22]; la *Didascalia de los Apóstoles,* obra escrita en torno al año 220, recomienda que el obispo conceda en matrimonio a las huérfanas que están bajo la protección de la Iglesia solamente a cristianos [23]; San Cipriano también exige que los cristianos se casen «en el Señor», es decir entre cristianos [24]; y del mismo parecer era San Juan Crisóstomo [25].

La Iglesia fue, poco a poco, metiendo en la estructura jurídica romana del matrimonio las exigencias derivadas de la fe cristiana. Solamente a partir del siglo IV se puede hablar de una verdadera bendición litúrgica para el matrimonio cristiano, y la intervención del obispo o de un presbítero en las ceremonias matrimoniales. De todos modos el ritual del matrimonio cristiano se apoyaba en el ritual del

[18] DACL, 10/2 (1954) 371-394.

[19] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Esmirnenses,* V, 1; *Carta a Policarpo,* 5.

[20] TERTULIANO, *Ad uxorem,* 2, 8; SAN CIPRIANO, *De lapsis,* 6; Concilio de Iliberis, c.15-17.

[21] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* 2, 23; ORÍGENES, *In Math. Hom.* 14, 16; TERTULIANO, *Adversus Marcionem,* 4, 34; *De monogamia,* IX.

[22] TERTULIANO, *Ad uxorem,* II, 2: PL 1,1200; *De monogamia,* VII: PL 2,937.

[23] *Didascalia de los Apóstoles,* IV, 2, 2.

[24] SAN CIPRIANO, *Testimonia,* III, 62: PL 4,767.

[25] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía: De capto Eutropio,* 15: PG 51,410.

matrimonio romano: bendición del sacerdote y del padre de familia, unión de las manos, coronación (propia de la Iglesia oriental); las oraciones para el matrimonio encontraron una fuente de inspiración en las bendiciones matrimoniales de la Biblia; la esposa tiene la cabeza cubierta con un velo durante la ceremonia. Los ritos del matrimonio serán, a lo largo de los siglos, muy diferentes según las Iglesias locales.

Un elemento cristiano imprescindible, en contra de lo que prescribían las leyes romanas, fue desde la antigüedad la prohibición del divorcio, aunque la Iglesia oriental, separada de Roma, lo admitió por una interpretación peculiar del pasaje del Evangelio de Mateo en el que el Señor lo prohíbe, «salvo el caso de fornicación» (Mt 19,12).

4. FIESTAS CRISTIANAS

a) **Fiestas del Señor**

La Iglesia primitiva estableció, desde la misma era apostólica, el día del culto cristiano en el primer día de la semana (Hch 20,6-12; 1 Cor 16,2), el *domingo,* o *día del Señor,* en recuerdo de la resurrección de Jesús; en cambio, las comunidades palestinenses continuaron durante algún tiempo celebrando el culto cristiano el sábado, el día festivo del judaísmo. Desde finales del siglo I, el domingo se convirtió en santo y seña de la identidad cristiana. San Ignacio de Antioquía contrapone el domingo cristiano al sábado judío: «quienes se habían criado en el antiguo orden de cosas vinieron a la novedad de esperanza, no guardando ya el sábado, sino viviendo según el domingo, día en que también amaneció nuestra vida por gracia del Señor y mérito de su muerte» [26]. El domingo adquirió su organización litúrgica definitiva antes del Concilio de Nicea (325); y era ya un día de fiesta para los cristianos. Constantino le concedió en el año 321 el carácter de fiesta civil al domingo.

La Iglesia mantuvo las principales fiestas judías, pero dándoles un sentido cristiano: la *Pascua,* como conmemoración de la resurrección del Señor, pasó a ser la principal fiesta de la Iglesia. La *Didascalia de los Apóstoles,* escrita en Siria en el siglo III, describe el modo de celebrar esta fiesta de las fiestas cristianas: «El viernes y el sábado ayunaréis completamente y no tomaréis nada. Reuníos, no durmáis, velad toda la noche en oraciones, súplicas, lectura de los

[26] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Magnesios,* 9.

profetas, del evangelio y de los salmos..., hasta las tres horas de la madrugada siguiente al sábado. Entonces dejaréis de ayunar... Ofreced vuestros dones y luego comed, estad alegres, felices y contentos, pues el Mesías, prenda de vuestra resurrección, ha resucitado. Será para vosotros una ley eterna hasta el final del mundo» [27].

Acerca de la fecha de la Pascua ya se ha visto en el capítulo anterior cómo surgió una seria polémica entre la Iglesia de Roma y las Iglesias de Asia; éstas celebraban la Pascua cristiana el mismo día de la Pascua judía, el 14 de nisán, aquélla, en cambio, la celebraba el domingo siguiente al 14 de nisán. Ahora bien, como la Pascua judía se regía por el calendario lunar, y la Iglesia de Roma se regía por el calendario solar, puede existir un espacio de tiempo muy largo entre ambos calendarios. El Concilio I de Nicea (325) pidió que todas las Iglesias celebraran la fiesta de Pascua en un mismo día, encargando a la Iglesia de Alejandría el cómputo de la fecha de la Pascua, de modo que a partir de entonces se celebró la Pascua el domingo siguiente al plenilunio inmediatamente posterior al equinoccio de primavera; de este modo, conforme al calendario reformado por Gregorio XIII en 1583, puede ocurrir entre el 22 de marzo y el 25 de abril; en cambio, para las Iglesias que no aceptaron esta reforma, sino que siguen fieles al calendario juliano, la Pascua puede ocurrir entre el 4 de abril y el 8 de mayo.

La fiesta judía de *Pentecostés* dejó de ser la fiesta de acción de gracias por la recolección de la cosecha, para ser la conmemoración de la venida del Espíritu Santo.

La fiesta de la *Navidad* tuvo su origen en la Iglesia occidental; aparece por primera vez en el *Cronógrafo del año 354;* se celebró desde el principio el día 25 de diciembre, para oponer una fiesta cristiana, la fiesta del nacimiento de Cristo, verdadero *Sol invicto,* que triunfa sobre las tinieblas de la muerte, a la fiesta principal del paganismo de entonces, la fiesta del *Sol invicto,* la luz que vence a las tinieblas de la noche.

En cambio, la fiesta de la *Epifanía* tiene su origen en la Iglesia oriental en el siglo II; y originariamente tenía la misma finalidad de oponer la aparición del Verbo de Dios hecho hombre a la fiesta pagana del solsticio de invierno, la fiesta del *Sol victorioso,* celebrada especialmente en Egipto y Arabia; pero en esta fiesta cristiana se conmemoraba también el bautismo de Cristo en el Jordán y el milagro de Caná; esta fiesta se introdujo en la liturgia de la Iglesia occidental a mediados del siglo IV.

[27] *Didascalia de los Apóstoles,* 21.

b) El culto de los mártires y otros santos

El *culto de los mártires* tiene su origen en el culto a los difuntos que los cristianos compartían con todos los demás pueblos de la tierra. Las familias se reunieron siempre alrededor de la tumba de sus seres queridos, especialmente en el día aniversario de su muerte. Las comunidades cristianas, verdadera familia de Dios, se reunían también para conmemorar el aniversario de la muerte de sus hermanos más queridos; y éstos eran los mártires que habían testimoniado su fe con su sangre. Quienes habían derramado su sangre por Cristo, y, en definitiva, también por la comunidad, fueron considerados muy pronto como intercesores ante Dios. El testimonio más claro de la voluntad de reunirse en el día aniversario de la muerte de los mártires pertenece a la Iglesia de Esmirna, con ocasión del martirio de San Policarpo [28].

c) Calendarios y Martirologios

A mediados del siglo III se empezó a formar el *Calendario de los Santos.* Inicialmente cada Iglesia conmemoraba solamente el aniversario de sus propios mártires; pero posteriormente se introdujeron en el calendario de cada Iglesia los mártires más conocidos del resto de la cristiandad. En conexión con el culto tributado a los mártires, que habían derramado físicamente su sangre, está el culto a aquellos que habían «confesado» la fe, pero no murieron en los tormentos; se pasa así al culto de los *confesores;* y después al culto de quienes «confesaban» la fe con el testimonio de una vida ejemplar para la comunidad; y entre éstos figuraban especialmente los *ascetas,* las *vírgenes,* los *obispos,* y más tarde los *monjes.*

Cada comunidad tenía un catálogo de sus mártires; así se dio lugar a la composición de los *Calendarios,* en los que figuraba el día de la muerte, es decir, del nacimiento de los mártires y santos de cada comunidad a la verdadera vida; entre los más célebres figuran el *Cronógrafo del 354,* que es una edición de lujo del calendario de la Iglesia de Roma, calcografiado e ilustrado por el artista griego Furius Dyonisius Philocalus; además de la lista con el aniversario de los mártires y el lugar de su sepulcro, tiene otra con el aniversario de los obispos de Roma. Este calendario se conoce también como *Catálogo liberiano* por haber sido compuesto por orden del papa Liberio (352-366). Esta edición está compuesta sobre otra del año 336 [29]; y

[28] Martirio de San Policarpo de Esmirna, 18; cf. *Padres apostólicos,* o.c., 685.

[29] El texto del *Cronógrafo del 354* se halla en PL 1,10-12; y en KIRCH, n.543-544.

posteriormente fue completado hasta el año 420. El *Calendario de Nicomedia,* que fue compuesto en torno al año 360, en cierto sentido es el primer calendario universal por cuanto que, además de los mártires de la Iglesia oriental, trae los principales mártires de la Iglesia occidental: San Pedro y San Pablo, Perpetua, Saturnino, el papa Sixto, y otros.

Parecidos a los calendarios son los *Martirologios,* el primero de ellos compuesto en el año 431; su autor dice en el prólogo que lo escribió San Jerónimo, cosa imposible porque había muerto en el año 420; pero por eso se le conoce como *Martirologio Jeronimiano.* Posteriormente se compondrán otros, como el *Martirologio de Adón* (860) que recibe su nombre de Adón de Vienne; éste en realidad fue un falsificador pues presentó este Martirologio, enteramente compuesto por él, como si se tratase de un manuscrito del Martirologio Romano, que él habría encontrado en Italia.

Son célebres también el *Martirologio de Usuardo de Saint-Germain* (865) y, sobre todo, el *Martirologio Romano,* promulgado por Gregorio XIII en el año 1584, el cual, además de los mártires, conmemora a otros santos tomados especialmente de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que no tenían un día especial de culto. El *Martirologio* se convirtió en libro litúrgico, porque se leía todos los días en el coro a la hora de prima.

CAPÍTULO XI

LA VIDA COTIDIANA DE LOS CRISTIANOS

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., «La Iglesia de los primeros siglos ante la violencia», en AA.VV., *Paz y disuasión nuclear* (Madrid 1988) 25-58; CARCOPINO, J., *La vie quotidienne à Rome* (París 1947); GIGON, O., *La cultura antigua y el cristianismo* (Madrid 1970); HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Madrid 1985); ID., *Las oraciones de los primeros cristianos* (Madrid 1956); MARTIMORT, A. G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Barcelona 1987); SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage* (Roma 1969); WIEFSRRAND, A., *L'Église ancienne et la culture grecque* (París 1962).

1. LOS CRISTIANOS, HOMBRES DE ORACIÓN

Los cristianos de los primeros siglos distribuían su jornada entre su familia, su trabajo y la comunidad que lo acogió en el bautismo. «Vivir es velar» [1]; por eso los romanos se levantaban con el alba; los cristianos hacían otro tanto; pero éstos, además de disfrutar de los primeros rayos del sol que iluminaban el día, lo hacían también por motivos religiosos. Los cristianos habían heredado del judaísmo, y sobre todo de su Maestro, el gusto y la necesidad de la oración; como los judíos, los cristianos oraban tres veces al día, y dos veces por la noche, aunque no hubiese sido ordenado oficialmente por los Apóstoles, pero lo recomendaban los Pastores para permanecer en contacto con Dios desde el despuntar del alba hasta la medianoche; la oración era la llave que abría y cerraba el día.

Tertuliano encontró una motivación para la oración en los principales acontecimientos cristianos para cada una de sus horas: *Tertia,* fue la hora en que el Espíritu Santo descendió sobre la Iglesia naciente; *Sexta,* la hora de la visión de San Pedro en Jope que ocasionó la conversión del primer pagano, el centurión Cornelio; *Nona,* curación del paralítico por Pedro y Juan que, a esa hora, subían a orar en el templo; *Media noche,* por ser la hora en que toda la creación descansa y alaba a Dios juntamente con las almas de los justos; *Canto del gallo,* porque fue la hora en que los judíos rechazaron a Jesús.

[1] PLINIO EL VIEJO, *Hist. natur.,* prólogo, 14.

Pero éstos no eran los únicos momentos de oración; los cristianos, siguiendo el mandato de Jesús, oraban sin interrupción (Lc 18,1-8); las oraciones se multiplicaban a lo largo del día, en todo tiempo y en toda ocasión: antes de comer, antes del baño, al salir de casa. Para orar, los cristianos se volvían hacia oriente porque de allí procede la luz verdadera; el oriente es el símbolo de quien es nuestro «verdadero día» [2]. Orígenes aconsejaba a los cristianos que, si podían, tuviesen una habitación *reservada* para la oración [3]; y Tertuliano pedía que los cristianos se santiguasen antes de orar, haciendo el signo de la cruz sobre la frente; este acto de devoción lo repetían los cristianos a cada instante: «Al salir de casa y caminar, al comenzar o concluir cualquier tarea, al vestirnos y calzarnos, al bañarnos y sentarnos a la mesa, en cualquier otro ejercicio diario, signamos nuestra frente con la cruz» [4].

La oración más frecuente en labios cristianos era el *Padre Nuestro,* que fue objeto de comentarios por parte de Tertuliano, Orígenes y San Cipriano. Por el comentario de Orígenes se podría deducir que hubo una corriente herética que negaba la utilidad de la oración; la *Didajé* aconsejaba rezar tres veces al día el *Padre Nuestro,* «tal como el Señor lo mandó en su Evangelio» [5]. Además del rezo del Padre Nuestro, tanto Tertuliano como San Cipriano hablan de la oración en fórmulas espontáneas [6]. En los salmos encontraban los cristianos fórmulas de oración que empleaban con naturalidad; y precisamente este uso particular abrió la puerta al salterio para entrar a formar parte de la liturgia, por lo menos desde finales del siglo II, puesto que a principios del siglo III el uso de los salmos, tanto en la celebración de la eucaristía como en el culto en general, ya era común [7].

Aunque Tertuliano aconseja orar de rodillas, sin embargo, los cristianos solían hacerlo de pie, con los brazos en alto y las palmas extendidas, lo mismo que Jesús había extendido los brazos en la cruz; éste es el gesto de la *Orante* tantas veces repetido en las pinturas de las catacumbas y en los relieves de los sarcófagos paleocristianos [8]. Las comunidades de Siria practicaban la oración de rodillas y postrándose hasta tocar la tierra con la frente, y también de pie, pero con los brazos cruzados sobre el pecho, al estilo de los orantes de la

[2] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata,* VII, 43, 7.
[3] ORÍGENES, *De oratione,* 32.
[4] TERTULIANO, *De corona,* 3, 4; cf. *Adv. Marc.* III, 22; *Apologético,* 16, 6.
[5] Didajé, VIII, 3.
[6] TERTULIANO, *De oratione,* 9; SAN CIPRIANO, *De dominica oratione,* 3.
[7] TERTULIANO, *Apologético,* 39, 18.
[8] TERTULIANO, *De oratione,* 11; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata,* VII, 40, 1; ID., *De oratione,* 31, 2.

cultura sumeria. La forma actual de orar de rodillas y con las manos juntas, es de origen medieval, como símbolo del sometimiento del vasallo al señor feudal.

Después de la paz constantiniana (313), la oración, que antes era individual y realizada en la propia casa, se hace comunitaria y se organiza de dos maneras: en las iglesias con los fieles en torno al obispo y los presbíteros *(oficio catedralicio),* que más tarde se practicará únicamente por los sacerdotes afiliados a la Iglesia *(catedral);* y en los monasterios *(oficio monástico);* el oficio coral de los monjes será organizado, primero, por Juan Casiano a finales del siglo IV [9], y después, de un modo definitivo, por San Benito de Nursia [10]. La organización benedictina prevalecerá, tanto en los monasterios como en las catedrales, sobre todas las demás formas, hasta la reforma del Oficio de las Horas llevado a cabo por el Concilio de Trento y por el Concilio Vaticano II.

2. EL AYUNO Y LA LIMOSNA

Los cristianos ayunaban algunos días a la semana, no sólo porque era una tradición judía, sino también porque Jesús lo había recomendado reiteradamente. La *Didajé* menciona el ayuno semanal el miércoles y el viernes como de origen apostólico [11]; en Roma el ayuno se extendió también al sábado. La práctica del ayuno se difundió ampliamente en la Iglesia durante el siglo II, tanto en el ámbito privado como en el cultual. San Ireneo de Lyón es el primero en informar sobre la existencia de un ayuno preparatorio para la fiesta de la Pascua; que dará origen posteriormente a la *Cuaresma.* Al principio este ayuno no tenía una duración uniforme; en algunas Iglesias se limitaba a un día, en otras se alargaba a dos días, en otras, a tres, y en Roma y Alejandría a siete. Inicialmente este ayuno prepascual no era tanto una purificación previa a los misterios pascuales cuanto un recuerdo del ayuno de Jesús en el desierto; pero posteriormente se practicaba como una preparación penitencial para celebrar los misterios de la muerte y resurrección de Cristo.

El ayuno de cuarenta días *(cuaresma)* se estableció en la Iglesia de Roma en torno al año 350; y ya estaba plenamente organizada en tiempos del papa español San Dámaso (366-384); era un tiempo de preparación inmediata y muy intensa para el bautismo de los catecúmenos y la reconciliación de los penitentes, a quienes acompañaba

[9] JUAN CASIANO, *Instituciones de los cenobios,* 3, 3.
[10] SAN BENITO, *Regla de los monjes,* c.8-20.
[11] Didajé, VIII, 1; *Pastor de Hermas,* V, 1.2.

toda la comunidad con la práctica de la limosna, del ayuno y de una oración más intensa.

En la Iglesia primitiva la limosna se entendía como algo que se hacía en conexión con la oración y el ayuno; y había que hacerla en secreto, como había dicho el Señor, que unió la limosna en secreto (Mt 6,2-4) con la oración en secreto (Mt 6,5-6) y el ayuno en secreto (Mt 6,16-18). Los Pastores escribieron reiteradamente sobre la limosna; pero sobresalió entre todos San Cipriano, según el cual la limosna alcanza la gracia y expía las faltas diarias cometidas después del bautismo [12]. Clemente Romano ponía la limosna por encima de la oración y del ayuno [13]. Estas recomendaciones de los Pastores fueron la causa de que, a lo largo de los siglos II y III, las distintas Iglesias pudieran llevar a cabo una obra impresionante de caridad y de beneficencia.

3. LOS CRISTIANOS Y LA SOCIEDAD CIVIL

Los cristianos de los tres primeros siglos se reconocen y se sienten perseguidos por las autoridades estatales, y mal considerados por la sociedad en general; sin embargo ellos se experimentan a sí mismos formando parte de la sociedad; y los apologistas rechazan de palabra y por escrito la asociabilidad de que son tachados por la plebe. Tertuliano rechaza de plano la acusación de ausentismo atribuida a los cristianos respecto a los deberes cívicos y a su inserción plena en la sociedad circundante: «Nosotros, los cristianos, no vivimos apartados del mundo; nosotros frecuentamos, como vosotros, el foro, los baños, los talleres, las tiendas, los mercados, las plazas públicas; nosotros ejercemos las profesiones de marineros, de soldados, de agricultores y de comerciantes, poniendo a vuestra disposición nuestro trabajo y nuestro ingenio» [14].

También es cierto, sin embargo, que los cristianos estaban plenamente convencidos de que, aunque formaban parte de la sociedad civil circundante, no tenían ciudad permanente en este mundo, sino que estaban en camino hacia la ciudad definitiva del más allá; y por consiguiente, ni la sociedad, ni la política, ni el arte, tenían que ser considerados como elementos absolutos y definitivos, sino relativos y pasajeros. La moral cristiana les impedía participar, si no en todos,

[12] SAN CIPRIANO, *De eleemosina*, 1.
[13] CLEMENTE ROMANO, *Carta a los Corintios*, 2, 16.
[14] TERTULIANO, *Apologético*, 42.

por lo menos en muchos eventos que se desarrollaban en la vida social de cualquier ciudad del Imperio Romano.

Las diversiones y los espectáculos que, a lo largo de los días, las semanas, los meses y los años, tenían lugar en la vida de las ciudades, planteaban a los cristianos ciertas dificultades de conciencia provenientes del ámbito de la religión pagana, que les impedían participar en ellos, porque esto llevaría aparejado el consentir en el culto idolátrico. No sólo Tertuliano, que era bastante rigorista, sino también autores anteriores a él, condenaban las fiestas y los espectáculos por motivos religiosos y morales [15]. Tertuliano aprueba que los cristianos tomen parte en las fiestas de familia, como bodas y otras celebraciones domésticas, con tal de que se evite siempre cualquier compromiso religioso idolátrico [16].

Respecto a la formación física, se dividen las opiniones de los cristianos; la condenaban quienes consideraban los ejercicios gimnásticos como un deporte porque esta consideración implicaba algunos matices religiosos, porque se celebraban en honor de los dioses; y, así, Tertuliano condena tanto la desnudez como el excesivo cuidado del cuerpo; y sobre todo condena la palestra donde se entrenaban especialmente los gladiadores, cuyo espectáculo llevaba consigo la muerte de los perdedores. En la misma actitud negativa frente al desnudo de los gimnasios se situó Lactancio, el preceptor de los hijos de Constantino [17]; en cambio, Clemente Alejandrino no sólo permitía sino que incluso recomendaba los ejercicios físicos de los gimnasios, siempre que se practicasen con moderación, porque el deporte conserva y mejora la salud material y espiritual [18].

Los niños cristianos, como los paganos, tenían sus propios juegos infantiles; en las catacumbas se han encontrado lápidas y sarcófagos con niños que juegan al aro y grupos de niños que juegan a las «nueces»; y en el lóculo de una niña se ha encontrado incrustada en la argamasa una muñeca articulada de madera. Abundan también los testimonios relativos al juego de la pelota, tanto entre los niños como entre los mayores; el juego de la taba, que, si inicialmente era de niños, más tarde se convirtió en un juego de adultos con apuestas de dinero. Los Pastores condenaban sin reparos los juegos de azar que arruinaban a muchos padres de familia. Esta afición estaba tan arraigada, incluso entre los cristianos, que el Concilio de Elvira (305)

[15] Ibid., 32; TACIANO, *Orat.*, 22-24.
[16] TERTULIANO, *De idololatria*, 36.
[17] LACTANCIO, *De div. Inst.*, I, 20, 14.
[18] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo*, III, 10, 49-52.

apartó de la comunión eclesial a los fieles sorprendidos jugando dinero a los dados [19].

Con mayor razón se prohibía a los cristianos asistir al teatro por su origen ligado al culto de los dioses; por tener que participar en ciertos actos de culto pagano, los cristianos tampoco podían desempeñar ciertos cargos públicos, especialmente el de flaminio que era un oficio originariamente sacerdotal pagano, pero que con el tiempo perdió esa condición sacral, y era más honorífico que religioso. Las autoridades eclesiásticas fueron más tolerantes con el cargo de duunviro o magistrado que presidía el gobierno de las ciudades; el Concilio de Elvira no excomulga a los cristianos que aceptan ese cargo; pero no deben frecuentar la Iglesia durante el tiempo de su oficio, porque sería muy difícil que evitaran todo compromiso cultual que tal cargo llevaba aparejado.

Fue una solución que implicaba una cierta tolerancia, pero en modo alguno connivencia con el culto pagano, pues no se trataba propiamente de un acto cultual, sino de ciertas ceremonias más bien cívicas, aunque tuvieran ciertos visos de culto público. A finales del siglo III, los cristianos en la parte oriental del Imperio desempeñan cargos muy elevados en el gobierno de las ciudades; e incluso en el mismo palacio imperial de Diocleciano en Nicomedia; estos funcionarios cristianos fueron explícitamente liberados de cualquier compromiso religioso en el desempeño de sus cargos, hasta que Diocleciano se convirtió en el más cruel de los perseguidores de la Iglesia.

4. LOS CRISTIANOS Y LA CULTURA PROFANA

Cuando el cristianismo hizo su aparición en la cuenca mediterránea, nuevas ideas invaden el Imperio Romano, y se alumbra una nueva cultura; en pocos siglos se produjeron transformaciones muy profundas en el modo de entender al hombre y su historia. La difusión del cristianismo coincidió con el declive y posterior derrumbamiento de la cultura antigua.

Por todo el Imperio Romano proliferaban las comunidades cristianas. La opresión contra esta nueva religión no cesará hasta el advenimiento del emperador Constantino, quien reconoció y garantizó su libertad; pero el primer emperador cristiano tomó también otra decisión que traería profundas consecuencias no sólo para la política, sino también para la cultura de Occidente: la fundación de Constantinopla sobre la antigua población de Bizancio. Constantinopla se

[19] CONCILIO DE ELVIRA, c.79; MANSI, II, 18.

convirtió en la *Nueva Roma,* la nueva capital política del Imperio, mientras que la *Antigua Roma* siguió como residencia del supremo Pastor de la Iglesia, y símbolo de la cultura cristiana.

La actitud inicial del cristianismo frente a la cultura griega fue de indiferencia e incluso de cautelosa reserva; pero desde la segunda mitad del siglo II aparecen ya dos corrientes bien diferenciadas: la actitud de los escritores latinos, especialmente Tertuliano [20], Minucio Félix [21] y San Cipriano [22], tuvo un marcado talante de polémica que acabó convirtiéndose en rechazo frontal de la mayor parte de las aportaciones de la cultura grecorromana, como si se tratase de una mera invención del demonio, que no podía servir en modo alguno para la formación de la vida cristiana. Lactancio, en cambio, como hombre bien instruido en las aportaciones de Roma a la cultura, se mostró más conciliador, sobre todo para con la literatura clásica.

Frente a esa actitud negativa de los autores de la Iglesia latina, se advierte una actitud más benevolente en los escritores de la Iglesia oriental, los cuales, si por una parte rechazaban, como no podía ser de otra manera, todo lo que de idolátrico se desprendía de esa cultura, aceptaban, en cambio, la belleza que se desprende de las creaciones artísticas y literarias de los autores griegos y latinos. Quizás haya que exceptuar el *Discurso contra los griegos* de Taciano, oriundo de Siria, para quien la filosofía griega no era más que necedad y engaño; pero este autor es un caso excepcional porque caerá en la herejía rigorista del *encratismo.*

Para Clemente Alejandrino la filosofía y la poesía griegas no sólo no son una invención diabólica, sino que se ha de ver en ellas un verdadero regalo de Dios, en cuanto que la filosofía enteramente volcada hacia la interioridad del hombre, preparó a la humanidad para aceptar la fe en los misterios cristianos; y la poesía griega, especialmente la tragedia, enseñó a los hombres a levantar su corazón y su mente a Dios [23]. También Orígenes mira con gran simpatía algunas realizaciones culturales griegas [24].

Mientras el Imperio se mostró hostil a los cristianos se comprende fácilmente que éstos no mostraran especiales simpatías por la cultura profana que sustentaba una institución tan cruel. A pesar de todo, los cristianos pertenecientes a las clases más elevadas de la sociedad no renunciaron a una formación intelectual conforme a su rango; hubo incluso algunos escritores que cultivaron de un modo

[20] TERTULIANO, *De corona,* Sobre el adorno de las mujeres.

[21] MINUCIO FÉLIX, *Octavio,* 12, 38.

[22] SAN CIPRIANO, *De lapsis,* 6.

[23] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo,* 2, 8; 11-12; 3, 2.

[24] ORÍGENES, *Contra Celso,* 3, 18; 6, 7 y 14.

especial la cultura profana; ahí están el poeta Comodiano, y los filósofos Julio el Africano, Arnobio y Lactancio, que tuvieron un éxito considerable no sólo entre los cristianos, sino incluso entre los paganos.

Sin embargo será preciso esperar a San Basilio y su amigo San Gregorio Nacianceno para que los escritores cristianos reciban pacíficamente las aportaciones educativas de la cultura profana de Grecia y de Roma.

5. LOS CRISTIANOS Y EL SERVICIO MILITAR

El cristianismo rechazó durante los tres primeros siglos todo cuanto en el Imperio Romano era pura mundanidad; y, sin duda, esta mundanidad tenía su máxima expresión en la exigencia de ofrecer sacrificios cultuales al Emperador y, por consiguiente, la obligación de reconocer a un puro hombre como presencia visible de la divinidad. Pero, por otra parte, esto no fue obstáculo para que los cristianos aceptaran una postura de clara e incondicional lealtad a la perdurabilidad del Imperio con todas sus consecuencias, una de las cuales era la constitución de un ejército profesional que lo defendiera.

Sin embargo, una cosa es aceptar la presencia del ejército y otra formar parte de él. Y en este segundo caso, no se puede atestiguar la presencia de soldados cristianos en el ejército de Roma durante los dos primeros siglos; pero tampoco existe durante ese tiempo vestigio alguno de polémicas en torno a la legitimidad cristiana o no respecto a que un cristiano se enrolase en las filas del ejército.

Los testimonios contrarios al servicio militar empiezan a finales del siglo II y perdurarán hasta la paz constantiniana (313). Los autores más significativos que se opusieron a la presencia de los cristianos en el ejército fueron Tertuliano, después de su paso a la herejía montanista, Hipólito Romano, Orígenes y Lactancio. Las razones que esgrimen para oponerse al servicio militar son dos: en primer lugar, por el peligro de idolatría, porque a los soldados se les exigía, además de jurar, por los dioses, fidelidad a Roma, la frecuente obligación de asistir oficialmente a ciertas ceremonias del culto pagano; y, en segundo lugar, porque los soldados están constantemente en peligro de tener que matar a alguien, a lo cual se opone radicalmente el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo.

Sin embargo, abundan también los testimonios favorables al servicio militar de los cristianos: el propio Tertuliano, antes de convertirse al montanismo, saluda con entusiasmo a los cristianos enrolados en el ejército; San Cipriano menciona a una familia entera de mártires, dos de cuyos miembros eran soldados. Las persecuciones

de Decio y de Valeriano provocaron el martirio de muchos soldados cristianos. En tiempos del emperador Diocleciano abundaban los cristianos en su ejército; y si no hubo muchos mártires entre ellos, se debió a que antes de empezar la persecución cruenta habían sido degradados y expulsados del ejército, precisamente por su condición de cristianos.

La Iglesia, es decir, sus Pastores como colectividad, no tomó, durante los cuatro primeros siglos, ninguna posición oficial ni a favor ni en contra del servicio militar; por eso mismo, durante el siglo IV algunos cristianos, el caso más célebre quizá sea el de San Martín de Tours, renunciaron al ejército, no por el peligro de idolatría que ya no existía, sino por el peligro de tener que matar a alguien en las batallas.

Después de la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio por parte del emperador Teodosio (380), ya se formaron ejércitos compuestos exclusivamente por cristianos, prohibiéndose la presencia de soldados judíos y paganos. El servicio militar se consideró tan «inocente» como otro oficio cualquiera. Los soldados cristianos no hacían nada más que cumplir con su condición de ciudadanos que tienen que servir y defender al Estado. El problema del «homicidio» en la guerra fue solucionado por San Agustín († 430): No se debe matar a ningún hombre, a no ser los soldados o que se desempeñe una función pública; es decir, que no se mate por sí mismo, sino por los demás y por la ciudad en virtud del poder legítimo que se ha recibido del Estado.

6. LOS CRISTIANOS Y LA ESCLAVITUD

El mundo antiguo vivía obsesionado por la esclavitud, que consistía en que un hombre pertenecía a otro hombre como si de un objeto material se tratase. La esclavitud era algo temible para el individuo, pero también algo lógico para el grupo de los esclavos; es decir, se aceptaba la esclavitud como algo normal en medio de aquella sociedad romana, en la que grandes multitudes de hombres esclavos servían a un grupo reducido de hombres libres.

La esclavitud era un fantasma del que nadie podía considerarse libre para siempre; nadie, por poderoso que fuera, estaba exento de que no pudiera llegar un día en que perdiera su condición de libre para caer en la dura condición de esclavo. Eran muchos los motivos por los que alguien podía caer en la esclavitud: todo nacido de mujer esclava aunque el padre fuese libre, la guerra, el castigo por haber cometido un delito socialmente reprobable, padres que venden a sus hijos libres.

La aparición del cristianismo supuso una verdadera revolución, al proclamar la igualdad absoluta de todos los hombres ante Dios; su influencia sobre la desaparición de la esclavitud será lenta pero decisiva; la Iglesia suaviza y acorta las diferencias entre los esclavos y sus amos. El cristianismo, sin embargo, no se enfrentó directamente con este problema, porque, al principio, no lo necesitó; su espíritu y su doctrina llevaban consigo unos principios éticos fundamentales que, al expandirse en medio de aquella sociedad, hacían imposible que la esclavitud se pudiera mantener porque era realmente incompatible con el cristianismo.

San Pablo marcó la línea a seguir en la abolición progresiva de la esclavitud, despertando en los esclavos la conciencia, por una parte, de su dignidad personal, conduciéndolos a la aceptación de una situación que, aunque evidentemente injusta, su fe de cristianos se la hacía más soportable; y por otra parte recordando a los amos que sus esclavos son iguales a ellos ante Dios y, por tanto, les deben un trato benévolo. En la Carta a los Efesios traza San Pablo el programa a seguir por los esclavos y por sus amos cristianos: «esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo, no por ser vistos, como quien busca agradar a los hombres, sino como esclavos de Cristo que cumplen de corazón la voluntad de Dios; de buena gana, como quien sirve al Señor y no a los hombres; conscientes de que cada cual será recompensado por el Señor según el bien que hiciere, sea esclavo o libre. Amos, obrad de la misma manera con ellos, dejando las amenazas; teniendo presente que está en los cielos el Amo vuestro y de ellos, y que en él no hay acepción de personas» (Ef 6,5-9).

El propio San Pablo traza las líneas de conducta de toda la Iglesia, que son acoger, elevar, convertir, bautizar, suavizar las mutuas relaciones entre amos y esclavos, sin caminar con demasiada prisa ante una situación injusta, pero firme, estable, de la sociedad de entonces, avalada por siglos y siglos. Pero ni San Pablo ni, después de él, las comunidades primitivas condenaron explícitamente esta institución que, como sistema de organización social y económica, se consideraba natural e incluso necesaria. Es cierto que la filosofía estoica, elevándose al concepto de la personalidad humana y de la igualdad natural de todos los hombres, había afirmado que la esclavitud era contraria a la misma naturaleza humana; pero en la práctica no tuvo repercusión alguna.

Es cierto que las comunidades cristianas y sus Pastores hablaron poco de este problema, pero hicieron mucho en contra de la esclavitud acogiendo en su seno a los esclavos, los cuales por su condición de tales carecían de una religión; y los aceptaron en plan de igualdad con los libres bautizados; en la Iglesia todos tenían los mismos dere-

chos y deberes; según San Pablo, Onésimo, desde su bautismo, había dejado de ser esclavo para convertirse en «hermano carísimo» (Flm 16). Y, en la misma línea paulina, dice Lactancio: «Para nosotros no hay siervos, sino que a éstos los consideramos y llamamos hermanos en el espíritu y consiervos en la religión» [25]; y se practicaba de tal manera, que en las comunidades primitivas hubo esclavos que alcanzaron la categoría de diáconos, presbíteros e incluso obispos y papas; esclavos fueron probablemente el papa San Clemente y con toda seguridad Hermas, el autor del *Pastor,* y el papa San Calixto I; y se tuvo en la más alta consideración a los esclavos que alcanzaron la corona del martirio, como fue el caso de Santa Blandina de Lyón y Santa Felícitas de Cartago.

Una parte de las limosnas que se recogían en la asamblea litúrgica se destinaba a la liberación de esclavos, y se llamaba «limosna de la libertad»; San Ambrosio, y no fue caso único, vendió en una ocasión los vasos sagrados para liberar a unos esclavos; y San Clemente exalta el ejemplo de algunos cristianos que hicieron la heroicidad de someterse a la esclavitud a fin de liberar a esclavos que estaban en peligro de abandonar la fe. Pero la Iglesia recordaba también a aquellos esclavos cristianos que entendían mal la libertad cristiana y pretendían ser rescatados a costa de los dineros comunes de la comunidad, que el servicio tiene también un profundo sentido cristiano por el cual han de soportar su situación para honrar a Dios [26].

Constantino dio una serie de disposiciones tendentes a suavizar las condiciones de vida de los esclavos: prohibió marcarlos en la cara, suprimió la crucifixión que se les podía aplicar como castigo, declaró culpables de homicidio a los amos que hubiesen causado la muerte a algún esclavo, prohibió que los padres fueran separados de los hijos o los hermanos entre sí cuando algún amo vendía sus haciendas, y castigó el rapto de una mujer esclava como si se tratase de una mujer libre.

Las *Constituciones apostólicas* defendían la legitimidad del matrimonio entre los esclavos; y los amos debían casarlos en caso de que viviesen en desorden [27]; el papa Calixto I autorizó el matrimonio entre libres y esclavos o libertos, en contra de la costumbre y de las leyes del Imperio; y Constantino permitió que los senadores se casaran con esclavas. Sin embargo, aún tendrán que pasar muchos siglos hasta que se elimine la esclavitud.

[25] LACTANCIO, *Divinas Instituciones,* V, 15.

[26] Concilio de Ilíberis, c.5.

[27] *Constituciones apostólicas,* VIII, 52.

7. LAS PROPIEDADES DE LA IGLESIA

Cualquier grupo o asociación necesita unos medios materiales, por mínimos que sean, para conseguir sus fines; la Iglesia primitiva no escapaba a esta regla sociológica; pero el cristianismo era una religión ilícita en el Imperio y, por consiguiente, no estaba habilitada para poseer bienes materiales que gozaran de tutela jurídica. Sin embargo, las comunidades cristianas más importantes en cuanto tales poseyeron algunos bienes que fueron creciendo a medida que pasaba el tiempo y se incrementaba el número de los cristianos.

Al principio los lugares que necesitaba la comunidad cristiana se reducían a un espacio donde celebrar su culto y algunas áreas sepulcrales en las que enterrar a sus muertos. El culto se celebraba en las casas particulares que tenían un espacio suficiente para acoger a la comunidad; eran las *iglesias domésticas* que, con el tiempo, fueron donadas por sus dueños a la comunidad o compradas por ésta a sus dueños.

Con los lugares de enterramiento pasó algo semejante; al principio, naturalmente, los cristianos difuntos eran sepultados en los mismos lugares que sus propios familiares paganos; sin embargo, desde muy pronto los cristianos procuraron ser sepultados junto a sus hermanos en la fe; y, entonces, algún cristiano que tenía un *área sepulcral* amplia la prestaba para enterramiento de los miembros de la comunidad; y posteriormente estas áreas sepulcrales también pasaron a ser propiedad de la comunidad por donación o por compraventa.

Cuando los lugares de culto o de enterramiento pasaron a ser propiedad de la comunidad cristiana, ésta, empero, no podía figurar públicamente como titular de los mismos, porque no estaba reconocida por las leyes; y, entonces, figuraban a nombre de algún cristiano a título personal. Esta modalidad no garantizaba plenamente la propiedad, porque se podían presentar casos, como así sucedió en alguna ocasión, en los que el titular de las iglesias domésticas o de los cementerios se pasaba a una secta o apostataba, y entonces la comunidad perdía sus posesiones. Y, aunque las áreas sepulcrales no podían, por ley, cambiar su condición de tales, sus titulares podían sepultar en las sepulturas cristianas a herejes y cismáticos e incluso a paganos de su familia.

Era por tanto imprescindible encontrar otra modalidad de propiedad. Desde finales del siglo II, las comunidades cristianas poseían corporativamente lugares de culto, cementerios y otros bienes raíces que les pertenecían en cuanto tales, y no ya a algunos de sus miembros. Lo cual significa que había cambiado la situación jurídica, probablemente con el advenimiento de Cómodo al Imperio, que fue más tolerante con los cristianos. El papa Ceferino (199-217) confió al

diácono Calixto, futuro papa, la administración del gran cementerio que la comunidad de Roma poseía en la Via Appia, y que más tarde será conocido como *Cementerio de Calixto.* En Cartago había también algunos cementerios que eran conocidos por todos como propiedad de los cristianos.

De lo que ya no hay duda es de que, en la primera mitad del siglo III, en tiempos del emperador Severo, la comunidad cristiana de Roma en cuanto tal planteó un pleito a una asociación de bodegueros por un terreno público que lindaba con un templo cristiano, y el tribunal imperial dictó sentencia a favor de los cristianos; lo cual implica un reconocimiento, por lo menos implícito, de la capacidad jurídica de la Iglesia para poseer bienes inmuebles. Después de la persecución de Valeriano (257-258), Dionisio de Alejandría y otros obispos de la región fueron convocados ante el fisco imperial para devolverles las iglesias y cementerios que les habían sido confiscados, no solamente como propiedades dedicadas al culto, sino como propiedades propiamente dichas de la Iglesia.

Otro tanto ocurrió en tiempos de Aureliano; una disputa por la posesión de la casa episcopal de Antioquía entre Pablo de Samosata, depuesto de su cargo, y el nuevo obispo, fue zanjada por los tribunales a favor del obispo que estuviera en comunión con el obispo de Roma, cláusula que no deja de ser extraña en una sentencia imperial. Pero la demostración más palpable de la capacidad jurídica de la Iglesia para poseer bienes muebles e inmuebles, desde antes de la paz constantiniana, está en que el Edicto de Milán (313) dispone que se devuelva a la «corporación» de los cristianos todos los bienes que le habían sido confiscados durante la persecución de Diocleciano.

Todo esto significa que los cristianos, antes de concluir la era de las persecuciones, eran reconocidos ya como una asociación religiosa con derecho a poseer bienes muebles e inmuebles.

Pero ¿las comunidades cristianas, además de sus lugares de culto y sus cementerios, poseían otros bienes? ¿Muchos o pocos? En general, las comunidades cristianas no sobresalían por sus riquezas; poseían lo suficiente para su funcionamiento y para atender a los pobres; y todo dependía de las donaciones voluntarias de sus miembros. Algunas Iglesias, sin embargo, como Roma, Alejandría, Antioquía y otras, y muy especialmente la de Roma, a lo largo del siglo III tenían fama de ser muy ricas, de poseer muchos tesoros. El ministro de finanzas de Valeriano conminó al diácono Lorenzo para que entregara los tesoros de la Iglesia al fisco imperial; sin duda alguna, gracias a las considerables donaciones de algunos cristianos, dueños de grandes fortunas, el obispo de Roma era considerado por todos como un personaje importante, por más que todo lo que poseía la

comunidad romana, se empleaba en la asistencia a los pobres y enfermos.

8. LA CONDUCTA MORAL DE LOS CRISTIANOS

a) La moralidad cristiana

El estilo de vida que conducen los cristianos, los diferencia netamente de los paganos. De su misma identidad de cristianos brotaban unas exigencias de moralidad que los colocaban muy por encima de la moralidad que exigían las religiones paganas.

Es un hecho sintomático de la moralidad y buena conducta, tanto de los cristianos en general como de cada cristiano en particular, el que, entre las decenas de miles de cristianos que fueron martirizados, torturados o desterrados, por orden de los tribunales del Imperio en las más distantes y distintas ciudades de la cuenca del Mediterráneo, no se encuentre ni un solo cristiano que haya sido condenado por conducta inmoral. Es más, los cristianos causaban una sincera admiración entre los paganos por la altura de sus costumbres, aunque éstos no siempre pudieran entender la raíz más profunda de donde dimanaba el estilo de vida de aquellos hombres como los demás.

Sin duda que los cristianos de los primeros siglos dieron altísimos ejemplos de fidelidad a la moral evangélica; ellos constituían en medio de aquel mundo pagano, descrito por San Pablo con colores tan tétricos (Rom 1,18-32), un remanso donde brillaba con luz propia el mensaje moral del evangelio de Jesús. Sin embargo, esto no debe inducir a un error bastante frecuente entre los cristianos de hoy, que suelen ver un santo en cada cristiano de los primeros siglos. Aquellos cristianos eran hombres débiles como los de hoy. La historia de las persecuciones atestigua que en determinados momentos muchos cayeron en la apostasía; la historia del sacramento de la penitencia es asimismo el mejor testigo de que en la Iglesia primitiva también abundaban la debilidad y el pecado.

El ideal de vida de los cristianos de los primeros siglos está bien dibujado en la *Carta a Diogneto.* Parece como si el autor de esta espléndida apología de la moralidad cristiana hubiera querido contraponer, punto por punto, la moralidad de los cristianos a la moralidad de los paganos. San Pablo describía con colores muy tétricos la conducta moral y el estilo de vida de los paganos (Rom 1,18-32).

b) La conducta de los cristianos: ideal y realidad

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por su modo de vida. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto. Su sistema doctrinal no ha sido inventado gracias al talento y especulación de hombres estudiosos, ni profesan, como otros, una enseñanza basada en la autoridad de los hombres.

Los cristianos viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble. Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña. Igual que todos, se casan y engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos que conciben. Tienen la mesa en común, pero no el lecho.

Los cristianos viven en la carne, pero no según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, y con su modo de vivir superan estas leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los condena sin conocerlos. Se les da muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos; carecen de todo y abundan en todo. Sufren deshonra, y ello les sirve de gloria; sufren detrimento en su fama, y ellos atestiguan su justicia. Son maldecidos, y bendicen; son tratados con ignominia, y ellos, en cambio, devuelven honor. Hacen el bien, y son castigados como malhechores; y, al ser castigados a muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos los combaten como a extraños, y los gentiles los persiguen, y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben explicar el motivo de su enemistad.

Los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo. El alma ama al cuerpo y a sus miembros, a pesar de que éste la aborrece; también los cristianos aman a los que los odian. El alma se perfecciona con la mortificación en el comer y beber; también los cristianos, constantemente mortificados, se multiplican más y más [28].

Evidentemente, ni la tétrica descripción que hace San Pablo de la conducta moral de los paganos responde plenamente a la realidad, ni el cuadro tan bello de la conducta moral de los cristianos pintado por el autor anónimo de la *Carta a Diogneto,* refleja la realidad de la vida moral de los mismos.

[28] *Carta a Diogneto,* c.5-6.

San Pablo trazó, sin duda, una caricatura negativa del mundo pagano, que tendría que ser completada con los rasgos de una religiosidad sincera, vivida dentro de la piedad sencilla de la vida familiar que conducía a los paganos a las cercanías del ideal de vida descrito por aquellos auténticos directores espirituales de la sociedad romana, como Séneca y otros filósofos que con sus enseñanzas procuraban elevar la moralidad de las gentes.

Otro tanto acaece con la *Carta a Diogneto,* la cual traza, más que la realidad, el ideal de esa vida nueva que el cristianismo aportó al mundo antiguo; es decir, describe lo que debería haber sido su conducta moral, conforme a las exigencias del evangelio de Jesús; pero en realidad, hay que rebajar en un porcentaje bastante elevado tan bellos ideales, porque la historia de la penitencia es muy elocuente a este respecto.

Sin embargo, todo eso no es óbice para que no se pueda afirmar con verdad que el testimonio de vida y santidad de los primeros cristianos fue muy elevado, pues lo reconocían hasta los mismos paganos que admiraban en ellos, sobre todo, la honestidad de costumbres, la fortaleza ante la muerte, y el amor mutuo que se manifestaba en la asistencia a los pobres y enfermos. En este sentido se expresa el apologista Teófilo de Antioquía cuando describe el tenor de la vida moral de los cristianos: en contraposición a los paganos, se halla entre los cristianos el sabio dominio de sí mismo, se practica la continencia, se guarda la monogamia, se halla extendida la castidad; se elimina la injusticia, se borra el pecado hasta las raíces; se ejercita la justicia, se observa la ley, se manifiesta la piedad en obras, se reconoce a Dios. La verdad es considerada como el bien más sublime. La gracia los conserva, la paz (de Dios) los defiende, la palabra sagrada los guía, la sabiduría los enseña, la vida eterna los dirige. Dios es su Rey.

CAPÍTULO XII

LA CARIDAD FRATERNA: «VED CÓMO SE AMAN»

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *«... y él los curó» (Mt 15,30). Historia e identidad evangélica de la acción sanitaria de la Iglesia* (Madrid 1996); HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Madrid 1985); LALLEMAND, L., *L'histoire de la charité,* 4 vols. (París 1901-1902); LAMBOURNE, J. R., *Le Christ et la santé. La mission de l'Église pour la guérison des hommes* (París 1972); PAZZINI, A., *L'Ospedale nei secoli* (Roma 1958); RATTI, N., *Sopra li stabilimenti di pubblica beneficenza degli antichi Romani:* Atti Acc. Rom. di Archeologia 3 (1929) 375-425.

1. LAS OBRAS DE NUESTRA JUSTICIA Y DE NUESTRA MISERICORDIA

Los santos Padres atribuyeron al texto evangélico en el que Jesús de Nazaret se identifica con los menesterosos (Mt 25,31ss) una especial importancia soteriológica, hasta el punto de que en él han visto seis muestras especiales de la misericordia salvífica de Dios: seis obras de amor que marcan la ruta a seguir para con los que sufren de alguna manera en su cuerpo o en su espíritu, y que San Cipriano de Cartago calificaba como las obras de nuestra justicia y de nuestra misericordia. A estas seis obras señaladas por el evangelio de San Mateo, San Agustín añadió otra: «enterrar a los muertos», inspirada en el Libro de Tobías; con lo cual se completó el número de las «7 obras de misericordia corporales», que el P. Gaspar Astete sintetizó así en su célebre Catecismo de la Doctrina cristiana: 1) visitar a los enfermos; 2) dar de comer al hambriento; 3) dar de beber al sediento; 4) redimir al cautivo; 5) vestir al desnudo; 6) dar posada al peregrino; 7) enterrar a los muertos [1].

Los cristianos de los primeros siglos levantaron un auténtico monumento a la caridad fraterna a través de las obras de misericordia; y con ello dieron lugar a una afirmación de la fe en Cristo que no pudo menos de causar una admiración tan grande a los paganos, que llegaron a exclamar: «mirad cómo se aman»; expresión a la que, por su incapacidad para comprender tan elevado amor de los cristianos al

[1] L. RESINES, *Catecismos de Astete y Ripalda* (BAC, Madrid 1987) 731.

prójimo, a veces le conferían un matiz despectivo, como si los pobres fueran unos vividores y los cristianos unos ingenuos que se dejaban engañar por ellos; pero lo que pretendía ser una burla, se convirtió en el más alto elogio que se le pudo tributar a la Iglesia de los primeros siglos.

A estas «siete obras de misericordia corporales» se añadieron después otras «siete obras de misericordia espirituales»: 1) enseñar al que no sabe ; 2) dar buen consejo al que lo ha menester; 3) corregir al que yerra; 4) perdonar las injurias; 5) consolar al triste; 6) sufrir con paciencia las adversidades y flaquezas de nuestros prójimos; 7) rogar a Dios por los vivos y por los muertos [2].

En torno a estas obras de misericordia, espirituales y corporales, girará, en seguimiento del comportamiento existencial de Jesús de Nazaret, toda la actividad misericordiosa de la Iglesia a lo largo de su historia. El cuidado de los que sufren es una señal espléndida de que el reino de Dios, anunciado por Jesús, sigue actuando en el mundo por medio de la acción de la Iglesia.

2. LA HOSPITALIDAD CRISTIANA

La hospitalidad, en su primigenia acepción de acogida y agasajo inviolables para amigos y extraños, fue conocida y practicada desde el despertar de la conciencia social de la humanidad, como lo atestiguan las grandes civilizaciones del Creciente Fértil: Caldea, Asiria, Egipto y, sobre todo, el Pueblo de Israel; pero el concepto de hospitalidad evolucionó muy pronto hacia el significado mucho más profundo y religioso de misericordia para con los pobres y enfermos.

La hospitalidad, en el mundo extrabíblico, tenía siempre un carácter sagrado. El forastero que atravesaba el umbral de la puerta era considerado como un enviado de los dioses. De este mismo carácter sagrado gozaba la hospitalidad en el judaísmo. Son abundantes los ejemplos veterotestamentarios: Abraham y Lot (Gén 18-19); Rebeca (Gén 24,15-28); Job (Job 31,32); Rajab la cortesana de Jericó (Jos 2,1-11). Estos modelos del Antiguo Testamento fueron evocados por San Clemente en su carta a los cristianos de Corinto, al exhortarlos a la práctica de la hospitalidad [3].

También en el Nuevo Testamento se encuentra el elogio de la hospitalidad (Lc 10,34; 11,5.14); San Juan elogia a Gayo, el destinatario de su tercera carta, conocido por su fervor en la acogida que prestaba a

[2] Ibid., 731.
[3] SAN CLEMENTE, *Carta a los Corintios,* 1, 1.

los forasteros en una comunidad del Asia Menor (3 Jn 5-8); y, en cambio, critica a Diótrefes, que ambicionaba el ser jefe de la comunidad, y no sólo no daba hospitalidad a los forasteros, sino que además impedía que otros se la prestaran (3 Jn 10).

La hospitalidad era una carga bastante pesada para las comunidades cristianas, especialmente en las grandes ciudades, como Roma, Alejandría, Antioquía o Corinto, que eran muy frecuentadas por cristianos de todas las latitudes, atraídos por la fama de sus mártires y de su origen apostólico. Esto explica, por ejemplo, la intervención del papa Clemente ante los cristianos de Corinto, a quienes anima a ser hospitalarios [4]; y se explica también la gratitud de San Ignacio de Antioquía por la fraterna hospitalidad que le prestaron las comunidades por las que había hecho escala durante su viaje para recibir el martirio en Roma. El gran obispo Melitón de Sardes compuso una obrita, que se ha perdido, sobre este tema.

La hospitalidad, que para los cristianos era un servicio prestado al mismo Cristo en la persona de los hermanos [5], para algunos intelectuales paganos era objeto de burla; Luciano de Samosata calificaba de ingenuos a los cristianos porque pensaba que se dejaban explotar por pícaros que se aprovechaban de su generosidad y de su piedad; y es posible que así sucediera en alguna ocasión porque, «si ven a un extraño, lo acogen bajo su techo y se regocijan de tenerlo con ellos, como si fuera un verdadero hermano» [6].

En la Iglesia primitiva abundan las recomendaciones sobre la hospitalidad, tanto en las cartas apostólicas [7] como en los primeros escritos cristianos al margen del Nuevo Testamento [8]. La carga de la hospitalidad recaía sobre toda la comunidad; en Roma y en Cartago, por lo menos desde la segunda mitad del siglo II, existía una caja común que se nutría con las aportaciones o limosnas que se recaudaban en la celebración litúrgica de los domingos [9]; pero el responsable principal era siempre el obispo, el cual se servía especialmente de los diáconos y diaconisas para prestar este servicio.

A fin de evitar los abusos, el cristiano que se ponía en camino llevaba una carta de recomendación del obispo de su propia comunidad. Un ejemplo prototípico de estas cartas de recomendación es la tercera Carta de San Juan. Y en el siglo II se hizo una reglamentación

[4] CLEMENTE ROMANO, *A los Corintios*, 10-12.

[5] ARÍSTIDES, *Apología*, 15.

[6] LUCIANO DE SAMOSATA, *De morte Peregrini*, 11-13.16.

[7] Rom 12,13; 1 Tim 5,10; Tit 1,8; Heb 6,10; 13,2; 1 Pe 4,9.

[8] *Pastor de Hermas*, Semejanza 9, 27; Praec., 8, 10; PSEUDO-CLEMENTE, *Hom*. 9.

[9] SAN JUSTINO, *Apología I.ª*, 67; TERTULIANO, *Apologético*, 39.

de la hospitalidad, de la que ya se encuentran normas bien precisas en la *Didajé* [10], escrita probablemente en alguna comunidad cristiana proveniente del judaísmo. En general, el forastero podía gozar de la hospitalidad gratuita por espacio de tres días; pero si su estancia se prolongaba por más tiempo, entonces se le buscaba un trabajo para que se ganara su pan; y quien se negaba a trabajar, era considerado como «un traficante de Cristo» [11].

3. LA ASISTENCIA A LOS POBRES EN GENERAL

La cualidad más relevante que las comunidades cristianas primitivas exigían a quienes habrían de ser elegidos para el cargo de obispo era el amor a los pobres, que «ame al pobre» [12]. «Acuérdate de los pobres, tiéndeles una mano y aliméntalos» [13].

San Justino cuenta cómo se recogían las ofrendas en la asamblea litúrgica del domingo: los que poseen bienes acuden en ayuda de los que están en la necesidad y todos nos prestamos asistencia mutua. Los que están en la abundancia y quieren dar, dan libremente lo que cada cual quiere. Lo que se recoge se pone en manos del presidente; éste asiste a los huérfanos, a las viudas, a los enfermos, a los indigentes, a los encarcelados, a los huéspedes extranjeros, en una palabra, a todo el que está necesitado [14].

Desde el siglo II, las comunidades cristianas disponían de dos clases de ingresos: las aportaciones espontáneas en dinero, depositadas en una especie de cepillo, que eran comparables a las contribuciones mensuales que se hacían en los colegios profesionales del Imperio Romano [15]; y las limosnas en especie, que recogían los diáconos en la celebración eucarística, y que se empleaban para el sustento de los ministros del culto y para los pobres [16].

También se recogían prendas de vestir y calzado. El inventario de una de estas colectas, realizada en el año 303, en la comunidad de Cirta (Constantina) (norte de África) dio el siguiente resultado: 82

[10] Didajé, II, 1-13, 2; XII, 5.

[11] Didajé, XII, 5.

[12] *Const. apost.*, II, 50; cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a Policarpo*, 4; SAN JUSTINO, *Apología I.ª*, 67; *Pastor de Hermas*, Simb., IX, 27, 2; SAN IRENEO, *Adv. haeres.*, IV, 34.

[13] *Didascalia*, XIV, 3, 2.

[14] SAN JUSTINO, *Apología I.ª*, 67, 1, 6.

[15] TERTULIANO, *Apologético*, 39, 5; *Didascalia*, IX, 34, 4-6.

[16] Las normas para las oblaciones de alimentos se hallan en la *Tradición apostólica*, 5, 1-2; 28, 1-8.

túnicas de mujer; 38 velos; 16 túnicas de hombre; 13 pares de calzado de hombre y 48 de mujer [17]. En el siglo III, cuando la Iglesia era más numerosa, pero menos generosa, se empezó a establecer la norma judía de los diezmos y primicias [18].

En ocasiones de especial necesidad, la solidaridad de los hermanos se incrementaba; a veces también afluían donaciones especiales más elevadas; y no era infrecuente el hecho de que, al bautizarse o al casarse, algunos cristianos con posibilidades económicas, hiciesen alguna donación extraordinaria a la comunidad [19]; pero la *Tradición apostólica* prohibía que se hiciesen grandes donativos o regalos al ministro de los sacramentos [20].

En la antigüedad cristiana, evangelización y diaconía eran inseparables, no se concebía la una sin la otra. El culto a Dios bien entendido exigía el servicio al hombre concreto, en la totalidad de su ser, de sus necesidades y aspiraciones: «imitad la equidad de Dios y nadie será pobre» [21]; es decir, el que da, aporta de lo que ha recibido de Dios; y el que recibe, de la munificencia de Dios recibe.

Las comunidades cristianas de los tres primeros siglos cumplieron, del modo que les fue posible, dentro de aquella situación de persecución permanente en el Imperio Romano, incluso con gran admiración de los paganos, las obras de misericordia, que enumera San Mateo en el capítulo 25 de su evangelio.

Evidentemente, no se puede extender a toda la Iglesia en general lo que en aquel tiempo era característica de una comunidad cristiana como Roma. Naturalmente estamos más informados sobre lo que acaecía en las comunidades de Roma, de Antioquía, Alejandría o Cartago, que de lo que acaecía en otras poblaciones más pequeñas y más apartadas de los centros neurálgicos del Imperio Romano.

Pero existe un documento importante, la *Didascalia apostólica* [22], para ver cuál podía ser el tenor de vida de una comunidad cristiana alejada de Roma y de los demás centros importantes de la Iglesia primitiva; se trata de la comunidad de Dura Europos, una ciudad medianamente poblada en Siria, en la actual Irak; en este documento

[17] CSEL 26, p.186-188.

[18] *Didascalia,* IX, 34, 5 y 35; *Const. apost.,* VII, 29, 1-3.

[19] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* III, 37.

[20] *Trad. apost.,* 20.

[21] *Kerigma Petri,* 20, 2.

[22] La *Didascalia* o *Doctrina católica de los Doce Apóstoles y de los santos discípulos de nuestro Redentor* se remonta a la primera mitad del siglo III; fue escrita por un obispo y la dirigió a una comunidad del norte de Siria, convertida del paganismo; es un completo manual de disciplina eclesiástica, y se ocupa especialmente de los enfermos; su autor parece que tenía grandes conocimientos de medicina; B. ALTANER, *Patrología* (Madrid 1956) 70-72.

se describe una comunidad que tiene una dimensión humana en la que no ha hecho aún acto de presencia la burocracia, como ya a mediados del siglo III podía estar ocurriendo en las grandes comunidades cristianas de Roma, Alejandría, Antioquía o Cartago.

La *Didascalia* presenta un tipo de comunidad cristiana de talante personal; no hay en ella nada que sea simplemente administrativo. Los domingos, cuando se celebraba la asamblea litúrgica de la comunidad, el diácono se colocaba a la entrada de la Iglesia para recibir a los hermanos. Los conoce a todos; sabe cuál es la situación económica de cada uno; quiénes viven con holgura, quiénes viven más modestamente, quiénes están en la penuria económica; quiénes no tienen trabajo y quiénes se hallan enfermos; quiénes son viudas y quiénes son huérfanos. Y sabe muy bien todo lo que social y económicamente ha supuesto para ellos inscribirse en las listas del catecumenado y recibir el bautismo; sabe perfectamente que, después de haber sido bautizados, muchos cristianos, a quienes la sociedad y su propia familia miraban con desprecio, ya no tenían más familia que la que encontraban en la nueva familia cristiana que los había acogido.

Pero en las comunidades de los primeros siglos no todo se descargaba sobre los hombros del obispo, de los diáconos y diaconisas, sino que todos y cada uno de los cristianos tenían que responsabilizarse personalmente de los pobres y enfermos. En la *Tradición apostólica,* el examinador preguntaba a los candidatos al bautismo: «¿Han honrado a las viudas? ¿Han visitado a los enfermos? ¿Han hecho toda suerte de obras buenas?» [23]; y el padrino del catecúmeno respondía ante la comunidad del buen comportamiento en la vida cotidiana de su ahijado.

El responsable último era siempre el obispo; pero, según la *Didascalia,* «el diácono debe ser los oídos del obispo, su boca, su corazón y su alma» [24]. Y para un diácono estas recomendaciones estaban cargadas de sentido: «Este corazón, esta alma» son el hogar de todos los hombres, de todas las hermanas, cada cual con su historia, cada cual con sus necesidades materiales y espirituales. No hay uno solo para quien la fe no represente un riesgo, un reto, un desgarramiento. La historia de la mártir Santa Perpetua nos permite entrever hasta qué profundidad la conversión era como sajar en la carne viva los afectos familiares, y al mismo tiempo existía una profunda delicadeza en la amistad entre Perpetua y su esclava Felicidad, entre los compañeros de martirio y la comunidad de Cartago. Los diáconos asediaban materialmente las puertas de la cárcel, tratando de suavizar la

[23] *Tradición apostólica,* 20.
[24] *Didascalia,* XI, 44, 4.

situación de los presos incluso con sobornos. Es la imagen misma de la fraternidad vivida y compartida [25].

Tanto en las fuentes bíblicas, del A. y del N. Testamento, como en las fuentes cristianas de los primeros siglos, la expresión «socorrer a las viudas y a los huérfanos» no hace nada más que tomar la parte por el todo, pues en realidad significa: aliviar la situación de todos los oprimidos y marginados de la sociedad [26], que son los hermanos verdaderamente privilegiados de la comunidad cristiana. Esta labor social era muy importante, decisiva, para las comunidades cristianas primitivas, porque no era otra cosa que la expresión y la prolongación de su fe y de su culto. Les iba en ello el ser reconocidos como signos espléndidos del Reino.

4. LA ATENCIÓN A LOS HUÉRFANOS Y VIUDAS

Luciano de Samosata, aunque critica a los cristianos por su ingenuidad ante aquellos que, más que pobres, eran unos pícaros, en el fondo no puede menos de admirarse del lugar privilegiado que entre ellos ocupan las viudas, los huérfanos y los pobres en general [27].

La situación de los huérfanos era realmente precaria en aquella sociedad romana. Se autorizaba incluso la exposición de los hijos no deseados. Tertuliano reprochaba este crimen con su habitual virulencia a la sociedad pagana de su tiempo [28]. El único camino que les esperaba a los huérfanos y expósitos, dentro de aquella sociedad pagana, era la esclavitud o la prostitución. Solamente los cristianos crearon instituciones para atender a los niños huérfanos y expósitos. Aunque justo es reconocer que no faltaron espíritus filantrópicos que también se ocuparon algo de estos niños, como fue el caso de Plinio el Joven, el cual, cuando era Gobernador de Bitinia, consultó al emperador Trajano sobre la condición jurídica y el mantenimiento de los niños que, nacidos libres, habían sido expuestos y después recogidos y educados para ser esclavos. Trajano ratificó esta práctica abusiva [29]; sin embargo fue el primer emperador romano que organizó una asistencia pública para los niños sin genealogía, aunque ex-

[25] A. G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos,* p.154.

[26] SAN JUSTINO, *Apologético,* 67; *Pastor de Hermas,* Visiones, IV, 3; Mandamientos, VIII, 10; Símbolos, I, 8; V, 7; IX, 26; ARÍSTIDES, *Apología,* 15; TERTULIANO, *Apologético,* 39.

[27] LUCIANO DE SAMOSATA, *De morte Peregrini,* 12.

[28] TERTULIANO, *Apologético,* 9.

[29] PLINIO, *Carta,* X, 65-66. VIII, 18; I, 8.

cluía de ella a los esclavos; y fue sin duda la obra social más meritoria de su reinado [30].

Este contexto sociológico permite valorar mejor las disposiciones tomadas por los cristianos en este sentido. Una vez más la *Didascalia* informa sobre la actitud de los cristianos frente a los niños y niñas huérfanos [31]. El obispo es el responsable de la acción de la comunidad frente a ellos; él es el padre de la comunidad, y por consiguiente tiene que ser el padre de aquellos que no tienen padre. Ordinariamente el obispo confiaba los huérfanos a alguna familia cristiana: «si un cristiano se encuentra huérfano, sea niño o sea niña, será hermoso que uno de los hermanos que no tienen hijos tome por hijo a tal niño, y si tiene ya un hijo, que tome a la niña y se la dé por esposa, a su debido tiempo, para coronar su obra en servicio de Dios» [32].

El obispo ha de hacer lo posible por casar las niñas huérfanas con un cristiano, y para ello ha de constituirle una dote; si es un niño, la comunidad se preocupaba de darle un oficio y las herramientas necesarias para desempeñarlo para que se ganase honradamente su sustento y no fuera gravoso a la comunidad. Después de la paz constantiniana se crearán centros específicos de acogida para los niños huérfanos.

También las viudas pobres estaban a cargo de la comunidad cristiana. Los Pastores no se cansaban de recomendar la asistencia a estas mujeres abandonadas [33]; la *Carta a las vírgenes,* en la segunda mitad del siglo III, confiaba este cuidado especialmente a las vírgenes: «Es hermoso y útil el visitar a los huérfanos y a las viudas, sobre todo a las que son pobres y tienen muchos hijos» [34].

A mediados del siglo III, bajo el papa Cornelio (251-253), la comunidad cristiana de Roma tenía a su cargo 1.500 viudas y necesitados [35]. La palabra «viuda» unas veces se refería a las mujeres necesitadas que eran atendidas por la comunidad cristiana; y otras veces a mujeres que, por el contrario, se dedicaban a un servicio caritativo en favor de los pobres y enfermos. Y lo que ocurría en Roma, sucedía también, proporcionalmente al número de habitantes, en otras comunidades cristianas; en general los pobres eran más abundantes

[30] PLINIO, *Panegírico,* 25-27.

[31] *Didascalia,* VIII, 25, 2, 8; IX, 26, 3, 8.

[32] *Didascalia,* XVII; cf. *Const. apost.,* IV, 1-2.

[33] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a la Comunidad de Esmirna,* 6; *Carta de Bernabé,* 20, 2; *Pastor de Hermas,* Símbolos, I; V, 3; IX, 26, 27; X, 4; TERTULIANO, *Ad uxorem,* I, 7, 8.

[34] *Carta a las vírgenes,* I, 12.

[35] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* VI, 43, 11.

en los grandes núcleos urbanos que en el campo. En Roma y en Antioquía, se calcula que los pobres representaban la décima parte de la población. En Roma se creó la institución de la «anona» para la distribución gratuita de grano a los pobres y a los huérfanos.

Los cristianos hicieron suya esta institución imperial, pero adaptándola a cada una de las necesidades [36]. En todas las comunidades había una lista de pobres a quienes se asistía; en los presupuestos de las comunidades la mayor partida era siempre para la atención de los pobres y forasteros. En Roma nació en el siglo VI una nueva especie de edificio eclesiástico, distinto de las basílicas, que recibió el nombre de «diaconía», cuyos orígenes, función y desarrollo no están aún suficientemente claros, pero cuya finalidad es bien conocida, en cuanto que sustituía la antigua anona imperial; era el lugar donde se conservaban y distribuían los víveres, especialmente grano, a los necesitados. Las diaconías fueron más tarde administradas por monjes urbanos [37].

5. LA ASISTENCIA ESPECÍFICA A LOS ENFERMOS

Es lógico que quienes más sufrían en medio de aquella sociedad imperial que tantas prevenciones mantenía contra los pobres fueran los enfermos y los discapacitados físicos y psíquicos; los cuales, en cambio, eran para los cristianos el grupo más privilegiado.

La hospitalidad, en el sentido más específico de asistencia pública a los enfermos, no se practicó ni en los antiguos imperios del Oriente Próximo, ni en Egipto ni en Grecia; solamente en Roma algunos patricios, bien situados económicamente, tenían «estaciones valetudinarias» para el cuidado de los esclavos que habían envejecido o enfermado a su servicio; pero este comportamiento humanitario no era moneda corriente, más bien todo lo contrario, porque en Roma los esclavos enfermos o minusválidos eran abandonados en la Isla Tiberina para que el dios Esculapio se encargara de ellos; tan trágico debió de ser el espectáculo que ofrecían aquellos hombres enfermos abandonados a su propia suerte, que el emperador Claudio obligó a los amos a cuidar a sus esclavos enfermos, de modo que los que sanaran fueran manumitidos; y el amo que matara a un esclavo enfermo para verse libre de cuidarlo, sería acusado y perseguido como homicida [38]. El Imperio Romano creó algunas instituciones

[36] *Dictionnaire des Antiquités,* III, p.1717.

[37] Los monjes urbanos, en contraposición a los monjes del desierto, vivían en las ciudades en torno a las basílicas martiriales.

[38] SUETONIO, *Vida de Claudio,* 25.

hospitalarias, pero para atender solamente a los soldados heridos o enfermos.

Antes de la venida de Cristo, era completamente desconocida una asistencia institucional a los pobres y enfermos. No sólo no existían establecimientos hospitalarios, sino que el cuidado de los enfermos era considerado como obra propia de los esclavos e indigna del hombre libre. En cambio, desde que Jesús curó a paralíticos, ciegos y cojos, y, sobre todo, desde que él puso sus manos sobre el cuerpo enfermo de los leprosos, la situación se cambió por completo. Desde que Jesús manifestó el amor salvador de Dios curando enfermos, para sus seguidores cualquier hombre, sano o enfermo, se convierte en un hermano y su asistencia en una obligación sagrada.

No es fácil determinar con exactitud cómo las comunidades cristianas se ocuparon específicamente de los enfermos, porque éstos eran englobados generalmente en la asistencia a los pobres; pero no faltan algunos apuntes en los distintos escritos litúrgicos y pastorales de los primeros siglos. Esta asistencia caritativa se prestaba comúnmente a domicilio por los diáconos y diaconisas. Ciertamente en la Iglesia primitiva no había instituciones hospitalarias específicas, porque la situación de ilegalidad en que se hallaban los cristianos no lo permitía. No obstante, a mediados del siglo III parece que San Lorenzo, archidiácono de la Iglesia de Roma, fundó un hospital en el que se atendía a los enfermos de la comunidad [39].

El obispo era el primer responsable de la atención a los enfermos en cada comunidad; y era ayudado en este servicio por los diáconos y diaconisas; y, a medida que las diaconisas fueron desapareciendo como institución, las vírgenes cristianas ocuparon su puesto en esta tarea asistencial.

El diácono buscaba a los enfermos; estudiaba cada caso para ver a cuál había que prestar mayor atención; les llevaba la eucaristía consagrada en la asamblea litúrgica dominical, y los socorría materialmente [40]. Todavía en el siglo V el *Testamento de Nuestro Señor* [41] establecía que el diácono «busque en las hostelerías para ver si encuentra algún enfermo o pobre, o si hay algún enfermo abandonado» [42]; y procuraba descubrir a los pobres vergonzantes, que disimulaban sus necesidades materiales. La *Didascalia* establece que las diaconisas y viudas se preocupen de un modo especial de las mujeres pobres y enfermas [43].

[39] S. CARLETTI, *San Lorenzo* (Bibliotheca Sanctorum VIII; Roma 1966) 108-112.

[40] SAN JUSTINO, *Apología*, 67, 6.

[41] Inspirado en las *Constituciones de Hipólito.*

[42] *Testamentum Domini*, II, 34.

[43] *Didascalia*, XV, 8, 3.

La *Carta a las vírgenes,* a finales del siglo III, pone bajo el cuidado de las vírgenes la asistencia a los enfermos: «De este modo hemos de acercarnos al hermano o hermana enfermos, y visitémosles de la manera que conviene hacerlo: sin engaño y sin amor al dinero, sin alboroto, sin garrulería y sin obrar de manera ajena a la piedad, sin soberbia, y con ánimo abatido y humilde» [44].

Y los llamados *Cánones de Hipólito,* que fueron compuestos en Egipto después del Concilio I de Nicea (325), pero que están inspirados en una parte muy notable en la *Tradición apostólica* de Hipólito Romano († 235), también confían a las viudas el cuidado de los enfermos. Hay que tener en cuenta que en la literatura cristiana de aquel tiempo la palabra «viuda» era sinónimo de «virgen»; ambas palabras se empleaban para referirse a las mujeres que en la Iglesia habían abrazado públicamente la castidad, ya fuesen realmente viudas o simplemente doncellas [45].

6. INSTITUCIONES ASISTENCIALES DESPUÉS DE LA PAZ CONSTANTINIANA

a) Organización de la asistencia caritativa

Con la paz constantiniana (313), la Iglesia ya pudo organizar a mayor escala la asistencia a los pobres y enfermos. Desde entonces, la Iglesia no se limitó, como durante los tres primeros siglos, a dirigir apremiantes llamadas a la conciencia de los fieles para atender a los hermanos necesitados, sino que, en medio de la creciente miseria existente en las capas inferiores de la sociedad, creó una obra de asistencia social que confería credibilidad a su predicación.

Como realización destacada de la caridad cristiana de aquel tiempo, hay que mencionar las casas destinadas a la asistencia de los pobres, de los huérfanos y de los peregrinos; obra notable tanto por su servicio inmediato a toda clase de necesitados cuanto por su razón de carácter de signo para la caridad de los siglos siguientes. La motivación totalmente singular y autónoma de la asistencia social cristiana, que en el desgraciado y en el forastero reconoce a Cristo, se distingue radicalmente de las pocas iniciativas no cristianas de análoga índole en la antigüedad, que no se basaban en consideraciones religiosas, sino en una actitud meramente filantrópica.

[44] PSEUDO-CLEMENTE, *Carta a las vírgenes,* XII, 4 y 6.
[45] *Patrologia Orientalis,* 31, 633.

Las casas o albergues de peregrinos propiamente dichos surgieron al incrementarse la peregrinación hacia los centros de la cristiandad especialmente venerados por los fieles, tales como Jerusalén, Roma, Hierápolis (Frigia), Constantinopla, la ciudad de San Menas (Egipto), Nola (Italia), y en general los Santuarios que albergaban las reliquias de algún mártir famoso; al lado del albergue de los peregrinos existía siempre algún pequeño hospital, no sólo para atender a los peregrinos enfermos, sino como obra de caridad en honor del mártir o santo venerado en el Santuario adyacente [46].

b) **Diversificación de las instituciones asistenciales**

Después del Edicto de Milán (313), al gozar de plena libertad, la Iglesia ya pudo crear públicamente instituciones especializadas para la atención a los necesitados, que recibieron distintos nombres, según la especialidad de los atendidos en cada uno de ellos: *Nosocomios,* para enfermos; *Jerontocomios,* para ancianos; *Xenodoquios,* para peregrinos; *Orfanotrofios,* para niños huérfanos; pero no hay que exigir una diferenciación rigurosa respecto a las personas que recibían asistencia en cada uno de esos establecimientos. Fue la propia madre del emperador Constantino, Santa Elena, quien fundó los primeros hospitales bajo el signo de la Cruz. Después, se propagaron rápidamente por todo el Imperio.

Es incierta la fecha en que se fundaron semejantes establecimientos en Constantinopla; pero parece que fue el propio Constantino quien construyó allí el primer hospital. Ciertamente San Juan Crisóstomo dedicó la mayor parte de los recursos de la Iglesia para la construcción y dotación de hospitales [47]; y algunas damas de la Corte, con las que el santo Patriarca había establecido un cenáculo parecido al de San Jerónimo en Roma para el estudio y meditación de la Sagrada Escritura, cultivaban también la caridad para con los pobres y enfermos; entre estas damas sobresalió Santa Olimpia, la cual, al enviudar de Bebridius, prefecto de Constantinopla, siendo todavía muy joven, dedicó gran parte de su patrimonio a la fundación de hospitales, asistiendo ella misma personalmente a los enfermos [48].

Posteriormente el emperador León IV (472) confirmó los privilegios que sus predecesores habían otorgado a los hospicios y alber-

[46] B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa,* p.375-386.

[47] PALADIO, *Dialogus de vita Sancti Joannis Chrysostomi,* V: PG 47,40.

[48] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Cartas a Olimpia:* SC 13 (París 1968) 10-20. También Paladio hace un gran elogio de las obras caritativas de Santa Olimpia, *Historia Lausiaca,* c.LVI.

gues para pobres y enfermos [49]; el emperador Justiniano dotó espléndidamente el *Xenodochium Sampsonis,* un grandioso hospital levantado entre las basílicas de Santa Sofía y de Santa Irene, que fue destruido poco después por el fuego, pereciendo en el incendio todos los enfermos; para paliar esa catástrofe, Justiniano construyó dos hospitales con la ayuda pecuniaria de su propia esposa la emperatriz Teodora.

En Antioquía, Palestina y Egipto se crearon también albergues y hospitales para los peregrinos de Tierra Santa; pero el primer hospital de peregrinos propiamente dicho del que se tiene noticia expresa fue el construido, en su propia ciudad episcopal, por el obispo Eustacio (365), aunque en él se acogía también a enfermos, especialmente a leprosos [50]. La comunidad cristiana de Antioquía poseía un hospital relativamente amplio y un hospicio especial para forasteros [51]. San Juan Crisóstomo decía, a finales del siglo IV, que en las listas de los pobres de la comunidad de Antioquía existían 3.000 nombres de viudas y doncellas que eran asistidas diariamente; y a estos nombres había que añadir todavía «los presos, los enfermos y convalecientes en los hospitales para peregrinos, los forasteros, los lisiados, el clero y otros más que pasan accidentalmente a diario» [52].

San Efrén (373) fundó, en Edesa, el primer hospital especializado, con trescientas camas, para apestados; y San Juan Crisóstomo († 407) menciona un hospital en las afueras de Constantinopla especialmente dedicado al cuidado de los leprosos [53].

En Alejandría existía una corporación o especie de cofradía denominada *Parabalanos,* los cuales, según el Código de Teodosio II, se dedicaban al cuidado de los enfermos bajo la inmediata vigilancia del obispo de la ciudad; su origen parece que se remonta a la peste que devastó Alejandría en el año 263 [54]; lo mismo que los *Fossores* y los *Copistae* en Roma, y los *Lecticari* en Constantinopla, estaban integrados en los grados inferiores del clero; una ley promulgada por Teodosio II en el año 416 establecía que los *Parabalanos* no deberían sobrepasar el número de 500; pero una ley posterior elevó su número hasta 600; en ocasiones fueron empleados como brazo armado del Patriarca de Alejandría; algunos de ellos tomaron parte en los disturbios del llama-

[49] *Codex Justiniani,* 1, 3, 32 y 34.

[50] SAN EPIFANIO, *Adv. haeres.,* 3, 55.

[51] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad Stagir. cons.,* III, 13; *In Mat. Hom.* 66, 3; *In Act. Hom.* 45, 4.

[52] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Mat. Hom.* 66; cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia,* II (Barcelona 1980) 557.

[53] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad Stagir. cons.,* III, 13: PG 47,490.

[54] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* l.VII. c.XXII, 7.

do *Latrocinio de Éfeso* del año 449, al lado de los monjes de Barsauma, en contra del patriarca San Flaviano de Constantinopla [55]; y el patriarca *Juan el Limosnero* creó refugios para los indigentes [56].

Un buen indicio de la eficacia de la acción caritativa y asistencial de las comunidades cristianas, a mediados del siglo IV, es el hecho de que el emperador Juliano el Apóstata reprochase a los sacerdotes paganos el que no practicasen la misma labor asistencial que realizaban los «impíos galileos» respecto de sus pobres y enfermos [57].

Pero justo es reconocer que el Estado prestó a la Iglesia en aquel tiempo un gran apoyo jurídico y económico para su obra caritativa, otorgando privilegios a diferentes instituciones asistenciales; aunque no es menos cierto tampoco que en aquella temprana época bizantina el Estado se aseguró de esta manera un cierto control sobre las mismas.

En Occidente surgieron las primeras obras de caridad en la transición del siglo IV al V; y el empleo del nombre griego para designarlas remite, sin duda, al modelo oriental. En Roma se fundaron, a principios del siglo V, varios hospitales dirigidos por personajes que estaban bajo la influencia de San Jerónimo: en torno al año 400 la rica matrona Fabiola fundó a orillas del Tíber el primer hospital *(nosocomium)* romano propiamente dicho, dividido en repartos, según las distintas clases de enfermos; el patricio Panmaquio fundó, junto a la ciudad portuaria de Ostia, un albergue para peregrinos; y Santa Paula y su hija Eustoquio fundaron otro hospital en la misma Roma [58].

San Agustín habla de un establecimiento erigido por él mismo en Hipona, al que denomina *Xenodochium,* insistiendo en que la institución ya era conocida en África desde antes de que ese vocablo griego se popularizara en el mundo latino [59]; también San Paulino de Nola describe un hospicio existente en Nola para peregrinos y ancianos [60]. Durante la invasión de los vándalos, el obispo Deogracias de Cartago transformó dos iglesias en hospitales [61].

[55] H. LECLERCQ, *Parabalani:* Dict. Archéolog. et Liturgie XIII/2, 1574-1578; H. GRÉGOIRE, *Sur le personnel hospitalier des Églises, «Parabalani» et «Privataires»:* Byzantion 13 (1923) 283-285; A. PHILIPSBORN, *La Compagnie d'ambulanciers «Parabalani» d'Alexandrie:* Byzantion 20 (1950) 185-190.

[56] CARD. BARONIO, *Annales Ecclesiastici,* año 610, n.7-8.

[57] JULIANO, *Epist.,* 84.

[58] SAN JERÓNIMO, *Epist.* 77, *Ad Oceanum:* PL 22,694 y 697; *Epist.* 108, *Ad Eustoquium:* PL 22,878.

[59] SAN AGUSTÍN, *Sermo* 355, 2; *In Job tractatus,* 97, 4.

[60] SAN PAULINO DE NOLA, *Carmen* 20, 114-117.

[61] VÍCTOR DE VITE, *Historia persecutionis Vandalorum,* 1.1, VIII.

La Iglesia incluyó también en su acción caritativa, siguiendo el más puro estilo del capítulo 25 de San Mateo, a los prisioneros y encarcelados. La Iglesia gastó fuertes sumas de dinero en la liberación de los cristianos hechos prisioneros por los bárbaros [62]. En el año 409 el emperador Honorio confió a los obispos el control de los establecimientos penitenciarios.

La amplia acción social desplegada por la Iglesia después de las invasiones de los pueblos germánicos no tiene comparación posible con las realizaciones de la sociedad civil de aquel tiempo, tanto por lo que se refiere a la eficacia como a las motivaciones éticas y religiosas.

Esta labor asistencial y hospitalaria se incrementó durante la Alta Edad Media, siendo el Papado el mejor estímulo para el resto de los obispos de Occidente. San Gregorio Magno († 604) administró las incontables riquezas que la Iglesia poseía en Italia, Francia y España, fruto de las donaciones de familias pudientes, en favor de los pobres y enfermos.

El *Liber Pontificalis* cuenta las liberalidades de los Papas en favor de los hospitales y otros albergues para pobres en Roma; el papa Símaco construyó tres albergues para los pobres y enfermos [63]; y el papa Pelagio II (578-590) donó su casa paterna para un hospital [64]; y así otros muchos papas.

Durante los primeros siglos de la Alta Edad Media, la Iglesia realizó una espléndida función de *suplencia* ante la más absoluta carencia de una organización social por parte del Estado. Al frente de cada Iglesia local estaba el obispo; si siempre fue verdad el axioma acuñado por San Cipriano de Cartago: *Ecclesia est in Episcopo,* nunca fue una realidad tan obvia como en los primeros siglos medievales.

Sin obispo no hay Iglesia; pero en aquellos tiempos socialmente oscuros, sin obispo tampoco había organización social de ningún tipo; a los obispos incumbía una larga serie de funciones sagradas y sociales. De los obispos se esperaba en primer lugar que enseñaran la palabra de Dios; que instruyeran y vigilaran al clero, cosa que no se cansaban de urgirles los Concilios Nacionales de aquel tiempo; pero todo esto no era nada más que la coronación de una larga serie de funciones civiles que pesaban también sobre los hombros episcopales, tales como suplir la carencia de administración civil; controlar a los gobernadores civiles, los cuales abusaban con frecuencia de los pobres y de los débiles; a los obispos correspondía también la fundación de los hospitales y albergues para los innumerables mendigos que pululaban por todas partes.

[62] SAN AMBROSIO, *Epistola* 18, 16; *De Officiis,* 2, 15, 70.
[63] *Crónica de Adón:* PL 123,106.
[64] *Liber Pontificalis* (edit. T. Mommsen) I, p.160.

CAPÍTULO XIII

LA CONVERSIÓN AL CRISTIANISMO DURANTE LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani* (Roma 1987); ALLEVI, L., *Misterios paganos y sacramentos cristianos* (Barcelona 1961); ÁLVAREZ MIRANDA, A., *Las religiones mistéricas* (Madrid 1960); AUBIN, *Le problème de la «conversion». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (París 1963); BARDY, G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (Bilbao 1961); CUMONT, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París 1929); MONTALBÁN, F. J., *Historia de las misiones* (Bilbao 1952); TOUTAIN, J., *Les cultes païens dans l'empire romain* (París 1911).

1. EL TIEMPO DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Los primeros cristianos esperaban que la generación siguiente a la muerte, resurrección y ascensión de Cristo, ya podría contemplar su retorno glorioso; pero esto no significa, sin embargo, que los seguidores de Jesús no reflexionaran y se esforzaran, a la luz del Espíritu Santo, por comprender cada día mejor lo que creían, y por dar razón de su esperanza, tanto a los judíos como a los paganos. De hecho, solamente después de la venida del Espíritu Santo empezaron a entender de verdad todo lo que Jesús había dicho y había hecho (cf. Jn 2,19-22). Este esfuerzo de comprensión, sin embargo, era para ellos algo meramente provisional, porque los autores del Nuevo Testamento afirman reiteradamente que, con la encarnación del Verbo, la muerte y resurrección de Cristo, y la venida del Espíritu Santo, el Padre había cumplido todas las promesas hechas en el Antiguo Testamento acerca de su plan de salvación de los hombres.

Antes de la última revelación de Dios en Cristo, el tiempo tenía un sentido y una dirección, porque caminaba hacia esta revelación definitiva: cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo nacido de mujer (Gál 4,4). Por eso los autores del Nuevo Testamento se esforzaron por establecer la correlación perfecta entre las profecías del Antiguo Testamento y lo acaecido en Jesús de Nazaret, Verbo de Dios encarnado. Parecía, por tanto, que si con la encarnación, predicación, muerte y resurrección de Cristo había llegado la plenitud, ya no había nada más que esperar en adelante.

Pero, como el tiempo pasaba y el Señor no retornaba, entonces el tiempo adquirió un nuevo sentido; empezó a ser considerado desde el ángulo de la *misión* de la Iglesia; es decir, si el tiempo «antes de Cristo» tendía hacia él como a su plenitud, el tiempo «después de Cristo», en cambio, representa la duración necesaria para que los Apóstoles, y con ellos la Iglesia, prediquen «la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén» (Lc 24,47).

De este modo, el tiempo «después de Cristo» es el tiempo de la Iglesia, durante el cual el propio Cristo colaborará con ella (cf. Mc 16,20), y el Espíritu Santo la guiará a la verdad completa (cf. Jn 16,13).

El tiempo «después de Cristo» será medido por la memoria litúrgica, o sea, por la «representación» —hacer presente de nuevo— de los acontecimientos salvíficos de Cristo, como espera profética de su retorno glorioso; este tiempo de la Iglesia será ocupado por la predicación de la ley santa del Señor a toda criatura. Pero ahora cabe preguntar cuál es el sentido salvífico de los acontecimientos concretos del tejido histórico, en contraposición a los acontecimientos salvíficos del Antiguo Testamento que estaban orientados hacia la llegada del Verbo de Dios hecho hombre.

A medida que la evangelización se extendía por todo el mundo entonces conocido, que en realidad se reducía al Imperio Romano y a los pueblos «bárbaros», fue preciso cambiar de modo de pensar respecto al tiempo que ha de transcurrir entre la ascensión del Señor y su segunda venida. En efecto, el tiempo ya no podía ser entendido en el sentido de anunciar el Evangelio a todas las naciones, porque este anuncio se daba ya por concluido, y entonces se empezó a pensar que ese tiempo intermedio, entre la Ascensión y la Parusía, es el tiempo del perfeccionamiento progresivo del anuncio ya cumplido.

Es cierto que, si los planes de salvación del Padre, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2,4), se habían cumplido ya en Cristo resucitado porque el Espíritu Santo había llevado a su cumplimiento la comprensión del misterio de Cristo en la tradición de la Iglesia, de ahora en adelante, la misión de la Iglesia se reducirá únicamente a conservar y desarrollar la perfección cumplida ya por Cristo y por el Espíritu.

Pero después de los grandes descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI, y muy especialmente después del Concilio de Trento, la Iglesia se percató de que, con la conversión de los nuevos pueblos descubiertos, que todavía no conocían a Cristo, sería posible aportar algo «nuevo» a la comprensión de la Buena Nueva traída por Cristo, dando así lugar a una reflexión sobre lo que a la comprensión del Evangelio podían aportar esos pueblos caracterizados por unas

culturas diferentes de aquella en la que les había sido presentado el Evangelio [1]. De este modo la misión evangelizadora de la Iglesia tomará un nuevo impulso.

2. LA CONVERSIÓN CRISTIANA Y OTRAS «CONVERSIONES»

La conversión, desde una perspectiva meramente religiosa, no es patrimonio exclusivo del cristianismo, sino que pertenece a todas las religiones, en cuanto que todo hombre es susceptible de un cambio en el modo de obrar y de pensar, y en la orientación que, en un determinado momento, quiere dar a su vida; de este modo, la conversión puede entenderse, desde una perspectiva estrictamente religiosa, como el reconocimiento y aceptación del Dios único, y en consecuencia, del abandono de la idolatría; y la conversión también puede entenderse, desde una situación de escasa influencia de la religión en la vida, para pasar a otra situación de máxima coherencia, como es el caso del cristianismo, con las consecuencias que conlleva reconocerse liberado del pecado por medio de la acción salvífica de Jesucristo.

En el judaísmo tardío y en los orígenes del cristianismo que empalma con aquél, la «conversión» es un concepto escatológico en el que la libre elección del individuo no tiene nada que hacer, porque, del mismo modo que la salvación es colectiva, también es colectiva la conversión, conversión de todo el pueblo; en el mundo grecorromano la «salvación» es salvación del individuo; en cambio, para la escatología es salvación de una colectividad; el individuo se salva en cuanto constituye parte de la colectividad. Después de la caída de Jerusalén en el año 70, la escatología hebrea perdió vitalidad respecto a la dimensión colectiva de la salvación; y por ese mismo tiempo también en el cristianismo la salvación ya es, al menos tendencialmente, salvación individual; y, en consecuencia, al perder la inminencia escatológica de los orígenes, se dará lugar, con el *Pastor* de Hermas, a una *segunda penitencia* para los pecados cometidos individualmente después del bautismo [2].

El cristianismo no fue la única fuerza espiritual que se empeñó en la captación del mundo antiguo, sino que los heraldos de la fe en Jesucristo tuvieron que concurrir con otras muchas fuerzas, no sólo religiosas como el judaísmo, el mitraísmo y los cultos orientales y egipcios, sino también filosóficas como el pitagorismo, el estoicis-

[1] G. LAFONT, *La sagesse et la prophétie. Modèles théologiques* (París 1999) 23-25.

[2] F. PARENTE, «La idea de conversión», en AA.VV., *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani* (Roma 1963) 14-15.

mo, y el neoplatonismo. Cada una de estas religiones y movimientos filosófico-culturales provocaron adhesiones y también rechazos.

El mundo grecorromano era sin duda profundamente religioso y ofrecía una variedad inmensa de posibilidades, pero su religión estaba ligada a las familias, a las ciudades y a los estados; por eso mismo el mayor sufrimiento de los desterrados consistía en verse privados de su religión y no tener derecho a participar en el culto de la ciudad en la que habían encontrado asilo; de esta misma condición participaban los esclavos. Ninguna de aquellas religiones antiguas era universal y exclusiva, es decir, que exigiese por su propia identidad una expansión universal y, además, que sus adeptos tuvieran que rechazar expresamente todos los demás dioses como una pura vacuidad; y que, por lo mismo, tampoco pudieran participar en las funciones de su culto. Los seguidores de cualquier religión pagana eran libres para adorar en privado o en público los dioses que quisieran, con tal de que no rechazasen el culto oficial de la Ciudad o del Estado. Quien se daba de baja de la religión oficial, se daba también de baja de la pertenencia a la Ciudad o al Estado.

En cambio, la conversión al judaísmo y al cristianismo excluía por principio el reconocimiento de otros dioses y la participación en su culto. Este comportamiento religioso por parte de los judíos y de los cristianos no llevaba consigo la negación de la Ciudad o del Estado; pero las autoridades imperiales y la sociedad en general pensaban que los cristianos eran traidores al Imperio; y ésta fue la causa fundamental de las persecuciones contra los cristianos, no contra los judíos, los cuales gozaban de ciertos privilegios, entre ellos el de poder practicar su culto, sin atender para nada al culto oficial del Imperio. Si los cristianos fueron perseguidos se debió, en última instancia, a la falta de libertad religiosa.

3. FUERZAS QUE COMPITIERON CON EL CRISTIANISMO POR LA CONVERSIÓN DEL MUNDO ANTIGUO

a) La conversión al judaísmo

Antes del advenimiento de Cristo, los judíos se hallaban esparcidos por toda la cuenca del Mediterráneo; y en todas partes hacían esfuerzos gigantescos para convertir a los gentiles. La religión judía, como el cristianismo, es religión excluyente de todas las demás religiones, pero los judíos tenían privilegios imperiales para practicar su religión sin necesidad de practicar el culto oficial del Imperio.

El judaísmo compitió con el cristianismo de dos modos: en primer lugar, oponiéndose a él como a una secta de renegados que ha-

bían abandonado las prácticas judías y predicaban a Jesús de Nazaret como el Mesías [3]; según Justino, esta oposición radical del judaísmo entorpecía en gran medida la expansión del cristianismo, no sólo en Palestina, sino incluso en la Diáspora, porque enviaron «hombres escogidos» para que hicieran frente a los cristianos [4] en las ciudades principales del Imperio; y en segundo lugar, compitiendo con los cristianos en la conversión de los gentiles.

Los judíos vencieron parcialmente en el primer punto porque, en algunos casos concretos, se aliaron con el Imperio en la persecución de los cristianos; tal fue el caso del martirio de San Simeón, pariente del Señor, que fue acusado por los judíos ante el procónsul Ático que lo condenó a ser crucificado en el año 107; pero en el segundo caso, la conversión de la gentilidad al judaísmo fue un verdadero fracaso.

La religión judía tuvo sin duda muchos simpatizantes entre los gentiles, siendo el monoteísmo uno de sus principales atractivos, como asimismo la elevada moralidad familiar, en contraposición a la decadencia familiar en que se hallaba sumergido el Imperio Romano. Los judíos de la Diáspora consiguieron que la sociedad romana aceptase costumbres y usos judíos, hasta el punto de que en muchas ciudades se impuso el descanso sabático.

Sin embargo, el judaísmo presentaba a los ojos de los gentiles unos obstáculos muy difíciles de superar; el mayor de todos era sin duda la circuncisión que para la mentalidad gentil constituía una mutilación vergonzosa. Y además estaba el hecho de que, después de haber dado el sí definitivo al judaísmo, los gentiles tenían los mismos deberes que los judíos descendientes de Abraham, pero no gozaban de los mismos derechos. Jesús reprochó a los judíos la incoherencia de su afán proselitista (cf. Lc 23,15).

En realidad fueron muy pocos los «prosélitos», es decir, gentiles convertidos a la religión de Israel; fueron, en cambio, muchos los gentiles que no se atrevieron a dar el paso definitivo para entrar de verdad en el judaísmo; y se quedaron en simpatizantes, que no se atrevieron a cruzar el umbral de la sinagoga; de ahí el nombre de «prosélitos de la puerta».

[3] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* 3, 217, 5.
[4] SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón,* 133, 6; 137, 2.

b) La conversión a la filosofía

La filosofía era una especie de «religión laica», una religión sin dioses, que, sin embargo, tuvo una poderosa fuerza de atracción de las conciencias, sobre todo en los estratos más altos de la sociedad, porque no se contentaba con la simple especulación abstracta, sino que discurría sobre la vida real de cada día, exigiendo unos determinados comportamientos. Muchos filósofos, coherentes con los principios que enseñaban, se apartaron de la sociedad para no verse contaminados por las preocupaciones de este mundo.

Las enseñanzas de filósofos como Pitágoras, Sócrates, Diógenes el cínico, Epicuro, Séneca y Epicteto, influyeron en gran medida en la formación espiritual de los hombres de su tiempo; algunos filósofos tenían escuelas privadas donde impartían sus lecciones; y otros iban de ciudad en ciudad predicando su mensaje filosófico, al estilo de lo que hacían los misioneros cristianos, con quienes se cruzaron muchas veces por los caminos, y compitieron con ellos en las plazas públicas; hubo filósofos estoicos, como Séneca en el siglo I, y Epicteto y el propio emperador Marco Aurelio en el siglo II, que se convirtieron en verdaderos maestros espirituales o directores de conciencia de los estratos más altos de la sociedad romana de su tiempo.

Los emperadores en sus palacios, los aristócratas en sus villas de recreo, y los altos jefes del ejército en sus tiendas de campaña, escuchaban gustosos las lecciones de sus filósofos preferidos que los acompañaban y amaestraban en los principios del buen comportamiento privado y público. Por eso se puede hablar no sólo de una «conversión» a la filosofía, sino incluso de una santidad filosófica, porque transformaba interior y exteriormente a sus adeptos.

Sin embargo, la filosofía fracasó estrepitosamente en la conquista espiritual del mundo antiguo porque no pudo ofrecer una solución válida a las preguntas fundamentales de los hombres de todos los tiempos, en torno a la vida y la muerte, ante el presente y el más allá.

c) La conversión a las «religiones mistéricas»

Cuando el mensaje de Jesús empieza a ser conocido en la cuenca del Mediterráneo, el politeísmo había recibido ya un severo correctivo de parte de los grandes filósofos griegos, principalmente estoicos y epicúreos; y la fe judía en la existencia de un único Dios, que había popularizado la penetración del judaísmo en todo el Imperio Romano, facilitó en gran medida la buena acogida del mensaje monoteísta cristiano.

Como contrapartida a la desaparición del panteón griego y romano, se advierte, desde el siglo I antes de Cristo, una profunda penetración de las religiones orientales y egipcias en el Imperio Romano. Todos los esfuerzos del Senado romano por alejar al pueblo de esa influencia religiosa oriental fueron inútiles. A finales del siglo III, la sociedad romana había abandonado definitivamente a las divinidades griegas y romanas, y se refugió en el *henoteísmo* que reconocía la existencia de un dios que estaba por encima de todos los demás dioses, que, si bien al principio se identificaba con Júpiter, posteriormente se identificó con el *Sol invicto,* el «dios eterno», el «dios supremo»; esta tendencia religiosa ya se advierte en los filósofos de finales del siglo II; por ejemplo Celso aboga por la adoración de un *gran dios,* entre el cual y los hombres están los ángeles, los demonios y los héroes; esta ideología henoteísta abunda en muchas inscripciones halladas en las más distantes provincias occidentales del Imperio Romano.

El culto al *Sol invicto* entró en Roma en tiempos de Septimio Severo (193-211) y especialmente bajo Heliogábalo (218-222), y tuvo una gran difusión a lo largo del siglo III. El emperador Aureliano (270-275) parece que tuvo la intención de unificar todas las religiones del Imperio en el culto al *Sol invicto;* y ya desde los tiempos de Galieno (260-268) el Sol invicto se convirtió en la divinidad protectora del emperador. Desde entonces la imagen del sol aparece con frecuencia en las monedas romanas con inscripciones como éstas: *Señor del Imperio Romano; Sol invicto; Sol conservador.* Antes incluso que el culto al *Sol invicto,* se extendiese por todo el Occidente, el culto mistérico de *Cibeles,* la diosa de la fecundidad, y el culto de *Apolo* gozaron de gran prestigio en toda la cuenca del Mediterráneo.

La religión egipcia alcanzó también una gran penetración en el Imperio, especialmente en la capital. Roma dedicó varios templos a las divinidades oficiales de Egipto, *Isis* y *Osiris;* Isis era venerada como la diosa universal que trajo al mundo la moral y la civilización, y protegía a los necesitados; era muy vistosa y concurrida la procesión que en su honor se hacía anualmente en Roma. Y Osiris, esposo de Isis, era el dios de la vegetación, que muere y resucita; sus adeptos veían en la muerte de Osiris su propia muerte; y en su resurrección la propia resurrección. Los ritos de iniciación en este culto egipcio estaban revestidos de una extraordinaria grandiosidad que causaba la admiración de los espectadores. Posteriormente Isis dejó su puesto de honor en el corazón de sus adoradores al dios *Sérapis,* divinidad y culto creados por Ptolomeo I, que pretendía unir con esta nueva divinidad a sus súbditos griegos y egipcios. *Sérapis* recuerda a los dioses griegos Júpiter y Esculapio. Juliano el Apóstata quiso restaurar su culto.

d) La conversión al mitraísmo

También el *mitraísmo* es una religión mistérica, pero merece un tratamiento aparte, porque se ha llegado a decir que, si el Imperio Romano no se hubiera convertido al cristianismo, se habría hecho mitriaco [5], por la extraordinaria penetración que llegó a tener el culto del dios *Mitra* en todo el mundo, desde la India hasta España, y desde Alemania hasta África. Se trataba de una religión personal, no étnico-política o nacional, cuyo origen se ha de buscar en el antiguo Irán; su simbolismo fundamental está en conexión con el dios persa de la luz; Mitra es un dios solar que se presenta en tres figuras sin que se trate propiamente de una *tríada* y mucho menos aún de una *trinidad,* sino más bien de las tres fases diarias de la carrera solar: amanecer, mediodía y ocaso, y de las tres fases anuales respectivas: primavera, verano y otoño.

Mitra no es un dios supremo, sino un dios subordinado que ocupa un lugar intermedio entre el cielo y la tierra; es un dios mediador, o mejor, un dios protector de los hombres, especialmente en su viaje después de la muerte. Mitra caza, por orden de Apolo, un toro salvaje para un sacrificio. Los iniciandos en el culto de Mitra se bañan en la sangre del toro, haciéndose así merecedores de la salvación eterna significada en el banquete ritual que se celebraba después de ser bautizados en la sangre del toro.

El mitraísmo llegó a su apogeo en tiempos de Diocleciano (275-305); en un tiempo, por tanto, en el que el cristianismo estaba ya tan arraigado en el Imperio Romano, que era imposible desplazarlo. Por otra parte, a pesar de su extraordinaria extensión geográfica, el mitraísmo fue siempre, por su exotismo, una religión minoritaria, en la que no podían participar las mujeres; y precisamente por este carácter varonil, tuvo mucha aceptación entre los soldados.

La prueba más evidente de su extraordinaria penetración son los numerosos templos que le fueron dedicados en todo el Imperio Romano de Occidente, especialmente en Roma y sus cercanías; solamente en Roma y su entorno se conservan los vestigios de 11 templos; también en España encontró adeptos, como lo demuestra el mitreo descubierto en Mérida (Badajoz).

[5] E. RENAN, *Marco Aurelio* (París 1880) 579.

4. EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO ANTES DE LA CONVERSIÓN DE CONSTANTINO

a) En Palestina, Grecia y Asia Menor

La expansión del cristianismo en Palestina se terminó de momento con la caída de la Ciudad Santa en manos de los romanos en el año 70. Algunos cristianos huyeron a Pella, al otro lado del Jordán, hasta el año 74, fecha en que por lo menos algunos volvieron a Jerusalén y reorganizaron la comunidad, cuyo obispo San Simeón, pariente del Señor, la dirigió hasta su muerte (107). Él fue quien empezó de nuevo la predicación del Evangelio por Palestina con resultados bastante positivos, puesto que Eusebio dice que, hasta la muerte de San Simeón, «muchos de la circuncisión se convirtieron a la fe» [6]; pero las dificultades eran cada vez mayores porque el cristianismo palestinense se dejó inficionar por diversas corrientes gnósticas propagadas por Simón Mago, Dositeo, Menandro y Cerinto. El cristianismo palestinense sufrió un nuevo descalabro a causa de la sublevación de Bar-Kochba (132-135) que provocó el martirio de no pocos cristianos; y la mayor parte tuvieron que huir de nuevo más allá del Jordán; Jerusalén fue arrasada y sobre sus ruinas los romanos edificaron la nueva ciudad con el nombre de Aelia Capitolina, siendo prohibida en ella la presencia de judíos.

De este modo la nueva comunidad cristiana de Jerusalén estaba integrada solamente por cristianos provenientes de la gentilidad, siendo Marcos, de origen griego, su primer obispo; y griegos fueron también todos sus sucesores hasta mediados del siglo III [7]. Todas las demás comunidades palestinenses, a lo largo de los siglos II y III, también estaban integradas casi exclusivamente por cristianos de etnias gentílicas.

En la parte oriental del Imperio, cuando Diocleciano alcanzó el trono imperial (275), ya era cristiana casi la mitad de la población de las grandes urbes, especialmente en aquellas zonas geográficas que habían experimentado un mayor influjo de la cultura helenística; entre ellas sobresalían naturalmente las ciudades de Grecia, como Corinto y Tesalónica, de Tracia y de Macedonia; la isla de Chipre, que también había recibido las primeras luces evangélicas directamente de San Pablo, presentó tres obispos en el Concilio I de Nicea (325) y 12 en el Concilio de Sárdica (342); no se conoce en cambio la presencia de ningún obispo a principios del siglo IV en Creta, la isla evangelizada por Tito, discípulo de San Pablo; pero sí se constata la

[6] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* 3, 35.
[7] Ibid., 4, 6, 4.

presencia de los obispos de Rodas y Lemos en el mencionado Concilio I de Nicea.

Las provincias romanas del Asia Menor: Capadocia, Armenia, Ponto, Frigia, Galacia de Pisidia, Licaonia, Panfilia e Isauria, la mayor parte de ellas evangelizadas por San Pablo, constituían a principios del siglo IV, junto con Egipto, la zona más cristianizada del Imperio, a pesar de que el cristianismo tuvo que luchar duramente con la presencia preponderante de las religiones mistéricas orientales.

Expediciones misioneras provenientes de Antioquía, que conservó muy vivo el espíritu misionero de sus orígenes, evangelizaron por la provincia romana de Cilicia, donde predominaba la ciudad de Tarso, cuyo obispo ejercía funciones de metropolitano, pues junto con otros nueve obispos de la región firmaron las actas del Concilio I de Nicea.

Las ciudades costeras de Fenicia, como Tiro, Sidón, Biblos y Trípolis, recibieron con gran éxito el evangelio de las comunidades sirias más próximas; en cambio fue muy escasa la penetración en el interior, donde los cultos del dios solar mantenían su predominio. En Tiro murió y fue sepultado el gran maestro de Alejandría, Orígenes.

b) En Italia, Francia, Islas Británicas, Alemania y España

La expansión del cristianismo a finales del siglo III era muy desigual, según las diferentes provincias occidentales del Imperio. El cristianismo fue en sus orígenes una religión urbana, como urbana era la civilización romana; por eso su gran expansión empezó por las principales ciudades de la cuenca mediterránea, de modo que la evangelización de los campos solamente pudo llevarse a cabo a gran escala después del Edicto de Milán (313). En general, a finales del siglo III, la expansión del cristianismo en la parte occidental era muy inferior con relación a la parte oriental del Imperio.

En Italia, al margen de Roma, donde ya en la persecución de Nerón (64) «una multitud ingente» consiguió la gloria del martirio, a lo largo de los siglos II y III el número de cristianos creció ininterrumpidamente, hasta el punto de que en tiempos del papa Cornelio (251-253) había 46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos, 42 acólitos, y 52 exorcistas, lectores y ostiarios; y atendían a 1.500 pobres y viudas, «a quienes alimentaba la gracia y la caridad del Señor» [8]; lo cual es un buen indicio del elevado número de cristianos que componían la célebre comunidad de la capital del Imperio.

[8] Ibid., VI, 43, 11.

Por las mismas fechas, con ocasión del cisma de Novaciano se celebró en Roma un concilio en el que participaron 60 obispos provenientes de las ciudades más cercanas del centro y sur de Italia. Los más de 100 obispos que participaron en el concilio celebrado en Roma en el año 313 demuestran que por esas fechas todas las ciudades más importantes de Italia contaban ya con un obispo, a excepción del norte donde el cristianismo no tuvo una expansión profunda hasta bien entrado el siglo IV.

En las Galias, como en Italia, también empezó el cristianismo por sus ciudades costeras del sur, especialmente por Marsella; pero llegó bastante pronto a las ciudades más importantes del interior hasta el Rin: Burdeos, Bourges, Sens, París, Rouen, Soissons, Reims, Châlons, Tréveris, Maguncia y Colonia.

Las Islas Británicas no conocieron tan pronto el cristianismo como las regiones más cercanas del continente; pero en el Concilio de Arlés (314) estaban presentes los obispos de Londres, Lincoln, y York.

En España, como ya se ha visto en un capítulo anterior, había en tiempos de San Cipriano († 258) obispos en Astorga-León, Calahorra, Mérida, Córdoba, Alcalá (de Henares), Zaragoza, Tarragona, Sagunto, Barcelona, Gerona, e Ilíberis (Granada); estas comunidades cristianas eran bien conocidas por sus mártires. En la segunda mitad del siglo III se celebraron sínodos en los que participaron numerosos obispos; y en el comienzo mismo del siglo IV, se celebró el Concilio de Ilíberis (305) en el que tomaron parte 19 obispos y 24 presbíteros que representaban a sus comunidades en ausencia de sus obispos; la mayor parte eran representantes de las Iglesias del sur de la Península Ibérica, no sólo por la mayor cercanía, sino porque en el sur había una mayor densidad de población cristiana; pero en él estaban representadas todas las provincias de la Península.

Con ocasión de las invasiones de los vándalos, también se constata la presencia de obispos en Mallorca, Menorca e Ibiza. El carácter combativo del cristianismo ibérico quedó plasmado en el canon 60 del Concilio de Ilíberis, que prohibía considerar como mártires a los cristianos que hubieran muerto por destruir estatuas de dioses paganos.

c) En África proconsular y Egipto

En el norte de África, la *Provincia proconsular* estaba tan romanizada que era llamada *otra Italia,* y era la región con mayor número de obispos, si se tiene en cuenta que en los concilios reunidos a finales del siglo IV para combatir el cisma donatista, se congregaron cer-

ca de 750; aunque esta proliferación episcopal se debió en gran medida a que todas las comunidades cristianas, incluso en las aldeas más insignificantes, estaban presididas por un obispo, a fin de contrarrestar la influencia del donatismo. Desde principios del siglo III, tal como aparece en los escritos de Tertuliano, Cartago era la capital eclesiástica de toda la región, que influía incluso más allá del norte de África, como acaecerá a mediados de la misma centuria, cuando San Cipriano intervino en los asuntos de las Iglesias españolas de Astorga y Mérida. Tertuliano es también testigo de que a finales del siglo II había comunidades cristianas en Numidia y Mauritania; solamente menciona las comunidades de Adrumeto, Tysidus, Lambese y Útica, pero por el martirologio se puede deducir que había muchas más.

La fundación de la Iglesia de Alejandría por San Pedro no pasa de ser una leyenda. En Egipto, especialmente en Alejandría, convergían la cultura griega, el poder de Roma y una numerosa colonia judía; era una de las provincias del Imperio con mayor número de cristianos, aunque solamente hacia el año 180 se tienen noticias ciertas de esta cristiandad con la figura de San Demetrio, obispo de Alejandría, el cual consagró tres obispos para otras tantas ciudades de la zona; y Heraclas, su sucesor en la silla alejandrina, consagró otros 20 obispos; la vitalidad de esta comunidad está bien atestiguada por su Escuela catequética fundada por San Panteno en las postrimerías del siglo II; y, sobre todo, por los 10.000 mártires que, según Eusebio, provocó allí la persecución de Septimio Severo [9]. El cristianismo creció espectacularmente en Egipto a lo largo del siglo III porque, cuando la cuestión arriana, el patriarca Alejandro de Alejandría convocó un concilio en el que tomaron parte 100 obispos, amigos suyos, provenientes de Egipto, Tebas, Libia y Pentápolis, sin contar los partidarios de Arrio, que también fueron muchos.

d) El cristianismo más allá de la cuenca mediterránea

Antes de la paz constantiniana, el cristianismo ya se había extendido más allá de las fronteras del Imperio. La primera evangelización de Armenia se debió a misioneros provenientes de Edesa; pero la gran expansión del evangelio en este reino, procedió de Capadocia, donde se había refugiado el armenio Gregorio durante las luchas por el poder político entre los Sasánidas persas, los príncipes de Palmira, hasta que intervino el Imperio Romano, que dominó la situa-

[9] Ibid., VI, 1.

ción e hizo de Armenia un reino aliado de Roma. En Cesarea de Capadocia fue bautizado Gregorio (285-290); y al regresar a Armenia fue el gran evangelizador de su pueblo, que lo apellidó como *Gregorio el Iluminador;* los 40 mártires de Sebaste, durante la persecución de Diocleciano, son el mejor indicio de que, a principios del siglo IV, la práctica totalidad de la población armenia se había convertido ya al cristianismo. La vecina Georgia se convertirá al cristianismo un poco más tarde, bien entrado el siglo IV, por misioneros provenientes de las comunidades cristianas del occidente de Asia Menor.

Arabia recibió el cristianismo de dos corrientes distintas: la región del norte fue evangelizada por misioneros provenientes de Transjordania; y la región del sur por misioneros de Alejandría, hasta el punto de que el propio Orígenes estuvo en varias ocasiones en Bostra, capital de la región, a petición de su obispo Berilo, tomando parte, hacia el año 240, en dos sínodos de aquella Iglesia en que se trataron temas relativos al misterio trinitario. Varios obispos árabes tomaron parte en el Concilio I de Nicea (325).

El centro más importante del cristianismo en Mesopotamia fue Edesa, capital de Osroene, donde existía a finales del siglo II una cristiandad muy floreciente; el propio rey de Edesa se convirtió con toda su familia; una muestra de la gran penetración del cristianismo en esta región mesopotámica, fueron las cartas que sus obispos escribieron a Roma con ocasión de la controversia pascual; la gran labor misionera primero de Taciano († 165) y después de Bardesanes († 222) consiguió que la práctica totalidad de la población del reino de Edesa se convirtiera al cristianismo; aunque posteriormente, con la decadencia del reino, decayó también la presencia cristiana; así lo atestigua el *Itinerario* de la monja española Egeria, de finales del siglo IV, en el que se dice que solamente quedaban algunos sacerdotes y monjes. En el interior de Mesopotamia, siguiendo el curso del río Tigris, se constata a principios del siglo III la existencia de 17 comunidades cristianas con sus obispos al frente. En el siglo III se crearon los obispados de Nisíbide donde floreció una escuela teológico-catequética, y el de Seleucia-Ctesifonte, junto al Éufrates; este obispado será posteriormente la capital eclesiástica de todo el territorio.

El cristianismo penetra en Persia a comienzos del siglo III, por medio de los prisioneros de guerra del rey Sapor I; y después por los misioneros enviados por la comunidad de Antioquía. Merced a la protección de Sapor I se incrementó en gran medida la presencia cristiana; pero la actitud contraria del rey Sapor II, que emprendió una dura persecución contra los cristianos, hizo disminuir su número. No obstante, florecieron especialmente las comunidades de Persépolis, Ardaschircara, Bisapur y Cazerum.

Los orígenes del cristianismo en el inmenso territorio de la India hay que buscarlos, con plena certeza, a principios del siglo IV, pues Arnobio de Sicca, apellidado el Antiguo, supone la existencia de algunos cristianos aislados en aquellas latitudes [10]. Es cierto que los cristianos de Santo Tomás, instalados en el sur de la India, quieren remontar sus orígenes a la predicación de este Apóstol, tomando como fuente los *Hechos de Tomás,* un libro apócrifo en el que se habla de un rey llamado Gundafor, cuya existencia parece atestiguada merced a algunos descubrimientos arqueológicos recientes. Lo más cierto parece ser que el norte de la India fue evangelizado bastante pronto por cristianos persas; y sus habitantes convertidos al cristianismo, debido a algunas persecuciones, se vieron obligados a emigrar hacia el sur de la India.

Es cierto que solamente en el año 525 se conocen comunidades cristianas bien organizadas en Malabar y en Ceilán; pero esto obliga necesariamente a admitir la presencia cristiana en estos territorios en un tiempo anterior muy largo. El hecho es que los cristianos de la India dependieron durante mucho tiempo del Patriarcado de Seleucia-Ctesifonte; y aunque el convencimiento acerca de la presencia de Santo Tomás en la inicial evangelización de estas tierras permanece muy arraigado, sin embargo, no se puede confirmar con fuentes plenamente seguras.

[10] ARNOBIO DE SICCA, *Adv. nat.,* 2, 12.

Capítulo XIV

CONFLICTOS, HEREJÍAS Y CISMAS

BIBLIOGRAFÍA

Cristiani, A., *Breve historia de las herejías* (Andorra 1958); Daniélou, J., *La théologie du Judéo-Christianisme* (París 1958); Nonell Masjuán, C., *Herejías sociales del mundo antiguo y medieval* (Madrid 1978); Orbe, A., *Antropología de San Ireneo* (BAC, Madrid 1969); Id., *Teología de San Ireneo,* 4 vols. (BAC, Madrid 1985-1996); Rondet, H., *Historia del Dogma* (Barcelona 1972); Schlier, H., «Gnosis», en H. Fries (dir.), *Conceptos fundamentales de teología,* I (Madrid 1979); Testa, E., *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani* (Jerusalén 1962).

1. ALGUNOS CONCEPTOS PREVIOS

a) La herejía pertenece a la «forma histórica» de la Iglesia

Desde sus propios orígenes la relación de la Iglesia con los herejes se convirtió en un problema muy agudo y permanente. El mismo Jesús lo había previsto y puso a sus discípulos en guardia contra «los falsos cristos y profetas» (Mt 24,24); San Pedro anuncia a las comunidades destinatarias de su segunda carta: «... habrá entre vosotros falsos maestros, que introducirán furtivamente herejías perniciosas» (2 Pe 2,1); y San Pablo enumera entre las «obras de la carne» odios, discordias, celos, iras, rencillas, divisiones (cf. Gál 5,20). Y el propio San Pablo parece admitir resignadamente la presencia de disensiones en las comunidades: «Desde luego tiene que haber entre vosotros divisiones, para que se ponga de manifiesto quiénes son de probada virtud entre vosotros» (1 Cor 11,19). Por otra parte, la continua exhortación de San Juan a la unidad constituye una evidencia de que el cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia está permanentemente amenazado; y esta amenaza proviene de las herejías y de los cismas.

El hecho de que, desde sus mismos orígenes, la Iglesia haya conocido en su seno divisiones y herejías, no debe ser considerado como un hecho casual sino como un fenómeno que tiene que ver con la misma *forma histórica* de la Iglesia en cuanto tal, por aquello de que la Iglesia, en el decir de los santos Padres, es *simultáneamente santa y pecadora.*

La misma Iglesia fue tratada en sus orígenes como una desviación herética de la religión oficial del pueblo de Israel: «secta de los nazarenos» (Hch 24,5); «según el camino que ellos llaman secta» (24,14); «lo que de esa secta sabemos es que en todas partes se la contradice» (Hch 28,22). Esta circunstancia de que ella misma haya sido tratada como una herejía o una secta, debería haber hecho más cauta a la Iglesia de todos los tiempos con quienes se apartan o se desvían de los cauces por los que ella transita, pues Dios no siempre está necesariamente con el ejército más numeroso.

Con ocasión de las controversias posteriores a la condena del arrianismo, sucedió eso exactamente, pues la mayoría de los Obispos llegaron a firmar, aunque sólo fuese momentáneamente, una fórmula de fe arriana o, por lo menos, semiarriana. Y en otras ocasiones se condenó como herejías algunas doctrinas o algunas prácticas que, con el correr del tiempo, fueron consideradas como plenamente ortodoxas. Estos hechos deberían ser suficientes para que los católicos se mostrasen más cuidadosos antes de lanzar contra alguien el anatema de hereje o cismático.

b) **Distinción entre herejía y cisma**

Etimológicamente herejía viene de la palabra griega «airesis», que significa «elección» o «selección»; que en latín se tradujo por «secta», hasta que los escritores cristianos latinos introdujeron el neologismo «haereses».

En el mundo griego herejía era una doctrina o escuela filosófica libremente elegida; en el judaísmo herejía significaba un partido o una escuela religiosa; por ejemplo, los saduceos y fariseos son considerados como una secta (Hch 5,17; 15,5; 26,5).

En la historia de la Iglesia herejía significa una secta que por medio de «otro evangelio» (Gál 1,6-9) se aparta en algún punto de la confesión de fe de la Iglesia; se puede afirmar que hay una herejía cuando, como dice San Pablo, «alguien predica otro Jesús distinto del que nosotros hemos predicado, o recibís otro espíritu distinto del que habéis recibido, u otro evangelio distinto del que habéis abrazado» (2 Cor 11,4).

El *cisma,* en cambio, no pone en peligro la fe de la Iglesia, sino que divide la Iglesia por banderías o cuestiones personales (1 Cor 1,10; 11,18; 12,25); pero con frecuencia el cisma degenera en herejía porque sus fautores pretenden justificar desde una perspectiva doctrinal la división eclesial que han ocasionado. En la Iglesia latina se establecieron los linderos exactos entre herejía y cisma después de la

división de la Iglesia provocada por Novaciano (250), y de la herejía trinitaria suscitada por Pablo de Samosata (279).

c) La supervivencia de las herejías

Desde la más remota antigüedad cristiana, cuando un simple fiel cristiano, o un presbítero o incluso un obispo, negaban algún punto sustancial de la fe recibida por la comunidad eclesial, era condenado y, a veces, expulsado o excomulgado, no sin antes haber cumplido el mensaje de Jesús que recomendó: «Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndelo, a solas tú con él. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que todo el asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos. Si no les hace caso a ellos, díselo a la comunidad. Y, si ni a la comunidad hace caso, considéralo ya como al gentil y al publicano» (Mt 18,15-18).

Esta recomendación de Jesús se institucionalizó en la Iglesia primitiva. Cuando alguien en la comunidad eclesial se apartaba de la fe, el obispo lo corregía personalmente; si no se arrepentía, el propio obispo convocaba el sínodo, el cual ratificaba la decisión del obispo o readmitía a la comunión eclesial al excomulgado.

Ahora bien, en algunas ocasiones no todo concluyó con la condena y expulsión del hereje o del cismático, sino que algunos herejes fueron capaces de formar una Iglesia independiente que perduró durante mucho tiempo y algunas incluso sobreviven hoy después de quince siglos, como el nestorianismo, y el monofisitismo. Esto obliga a plantear en serio este problema: ¿Una herejía vive del mero error? ¿No hay nada verdadero en las herejías? Sin duda alguna, la Iglesia católica posee la verdad completa revelada por Cristo y transmitida por los Apóstoles, pero es posible que no siempre la haya vivido explícitamente. Por el hecho de que la Iglesia consta no solamente de un elemento divino, sino también de un elemento humano, es posible que las flaquezas de sus miembros hayan sido la causa o la ocasión de que algunos hombres buenos se hayan extraviado y hayan caído en el extremo contrario de todo aquello que en la Iglesia no se vivía en plenitud.

San Agustín advertía que los herejes se llevaron de la Iglesia pequeñas luces que pertenecían a ésta; y el papa Pío XI afirmó en alguna ocasión que las Iglesias separadas no dejan de ser partes auríferas de la roca de oro originaria que es la Iglesia católica; partes auríferas que, al separarse, siguen siendo auríferas; y por su parte la roca originaria, aunque conserva la integridad de la revelación, habrá perdido algo de su hermosura, mientras esas partes separadas no vuelvan

a integrarse en la roca madre. Por eso mismo, el día en que las Iglesias separadas se reunifiquen, todas, incluida la Iglesia católica, recuperarán la hermosura perdida con la separación. Lo cual lleva a la consideración de que en el surgir de las herejías todos, católicos y no católicos, han sido responsables; los papas, después del Concilio Vaticano II, no han tenido reparo en pedir perdón por la parte de responsabilidad que haya podido tener la Iglesia católica en el incumplimiento del ruego de Jesús: «Que todos sean, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 18,21).

La lucha por la ortodoxia está llena de excesos, tanto por una parte como por otra. Un escritor pagano que vivió en Antioquía en la primera mitad del siglo IV, Amiano Marcelino, aunque su testimonio está impulsado por la animosidad contra los cristianos, llega a decir que éstos, cuando luchan entre sí, son los enemigos más encarnizados y «más peligrosos que fieras» [1].

Hoy día no es fácil descubrir las verdaderas intenciones de quienes en la antigüedad se separaron de la fe de la Iglesia; ya no pueden explicarlas porque sus escritos fueron destruidos totalmente o en su mayor parte; y sólo queda el punto de vista de los vencedores; y así no es fácil presuponer su buena intención. Pero tienen a su favor un buen indicio, a saber, que no siempre se inclinaron por el camino más fácil, sino que lo subordinaron todo, incluida su propia vida en no pocas ocasiones, a lo que ellos creían que era la verdad. Y precisamente de su sacrificio por la verdad procede aquella eficacia que ha hecho que su credo religioso haya sobrevivido a sus personas.

Se podría afirmar que, por lo menos en parte, los grandes herejes se han parecido a los grandes santos; ni unos ni otros han sido plenamente comprendidos; pero entre ellos existe también una gran diferencia: mientras que los herejes se empecinaron en *su propia verdad,* y se rebelaron contra la voz de la jerarquía eclesiástica, los santos optaron por *la verdad de la Iglesia,* y se sometieron humildemente a la voz de sus pastores.

San Agustín llega a decir: «permite también con frecuencia la divina providencia que hombres buenos sean echados fuera de la Comunidad cristiana por una tempestuosa oposición de hombres demasiado carnales. Al soportar con gran paciencia semejante contumelia por la paz de la Iglesia, sin pretender introducir cisma o herejía, éstos enseñarán a los hombres con cuán verdadero afecto y con cuán sincera caridad hay que servir a Dios.

El propósito de hombres de este temple es o bien volver (a la Iglesia) cuando se hayan disipado las olas, o bien, en el caso de que

[1] AMIANO MARCELINO, *Rerum gestarum,* 1.22, 5, 4.

no les dejen hacer esto, porque continúa la tormenta o porque su retorno provocaría otra mayor, mantener la decisión de mirar incluso por aquellos mismos cuyas gestiones y agitaciones les forzaron a marcharse, defendiendo hasta la muerte la fe que se predica en la Iglesia católica, que ellos conocen, absteniéndose de conventículos segregacionistas, y ayudando con su testimonio a aquella fe.

A éstos los corona de una manera oculta el Padre que ve en lo oculto. Parece raro este tipo de hombres, y, sin embargo, no faltan ejemplos; más aún, su número es mayor de lo que se pensaría» [2].

2. HEREJÍAS PALEOCRISTIANAS

En la época apostólica hubo un conjunto de herejías que tuvieron su origen en los *judaizantes,* es decir, aquellos cristianos provenientes del judaísmo que se opusieron a la universalidad del cristianismo y defendían la validez de la ley mosaica para todos los bautizados. Después de la muerte de Santiago, el hermano del Señor (62), y la destrucción de Jerusalén (70), los cristiano-judíos se refugiaron en la ciudad de Pella, al otro lado del Jordán, y poco a poco se fueron distanciando de la Iglesia oficial, de modo que, a mediados del siglo II, según San Justino, profesaban ya una fe en Cristo distinta de la fe de la Iglesia católica; y crearon dos corrientes: la más extremista consideraba a Cristo como un puro hombre; y la corriente más moderada admitía el nacimiento sobrenatural de Cristo por obra del Espíritu Santo; y ambas corrientes coincidían en rechazar los escritos de San Pablo.

A finales del siglo I, Cerinto, que vivió en el Asia Menor, se distinguió entre los judaizantes por sus ideas afines al gnosticismo: Cristo no era nada más que un puro hombre; pero sobre él descendió el Espíritu Santo, el cual, sin embargo, lo abandonó antes de los acontecimientos de la Pasión. Según San Ireneo, San Juan escribió su Evangelio para combatir directamente las ideas de Cerinto.

Al concluir el siglo II, estas sectas judaizantes recibieron el nombre de *ebionitas.* Algunos santos Padres de la Iglesia hablan de *Ebión* como de su fundador; pero este nombre les viene de una palabra griega que significa *pobre;* de modo que los partidarios de estas herejías constituirían la verdadera *Iglesia de los pobres.*

Los *elkesaítas* profesaban una mezcla de judaísmo, cristianismo y paganismo, y fueron conocidos en Mesopotamia con el nombre de *mandeístas* (de la palabra *manda,* que significa ciencia). Deben su

[2] SAN AGUSTÍN, *De vera religione,* VI, 11: PL 34,128.

origen a un tal *Elxai* que predicó su doctrina en la Transjordania en tiempos de Trajano (97-118). También rechazaban los escritos paulinos.

Por la segunda Carta de San Pedro (2,2) y por la Carta de San Judas (v.8 y 16) fueron rechazados algunos movimientos heréticos cuyas características principales son el abandono de las *prácticas noáquicas,* el rechazo del Dios del Antiguo Testamento, y que cayeron en ciertos abusos de tipo sexual. También el Apocalipsis (2,15) menciona a los *nicolaítas,* a quienes algunos santos Padres consideran discípulos de Nicolás, uno de los siete diáconos de la comunidad primitiva, a quienes les atribuyen abusos de incontinencia sexual, pero sin fundamento alguno, porque el diácono Nicolás era más bien rigorista en esta materia. Ese *Nicolás* sería más bien un equivalente helénico del *Balaán* del Antiguo Testamento, quien sugirió a Balaq que indujera a los israelitas a la idolatría por medio de las hijas de Moab (Núm 25,1-3); Balaán es mencionado en este sentido por el Apocalipsis (2,14); de esa confusión provino *después* el nombre y la práctica del *nicolaísmo,* es decir, el incumplimiento de la ley del celibato por parte de los sacerdotes de la Iglesia latina.

3. EL GNOSTICISMO

a) **Gnosticismo precristiano**

El gnosticismo (de *gnosis* = ciencia) es un movimiento filosófico-religioso anterior al cristianismo que engloba dentro de su denominación más de treinta doctrinas diferentes, las cuales, sin embargo, tienen una identidad fundamental común proveniente de la fusión de la filosofía platónica y de la antigua religión persa. Hay que distinguir dos corrientes bien diferenciadas: la precristiana y la cristiana propiamente dicha.

El gnosticismo precristiano prometía a sus seguidores: 1) un conocimiento más profundo de la divinidad; 2) un camino seguro para liberarse del pecado, mediante la enseñanza de revelaciones divinas, y la iniciación en los misterios; 3) la solución de la presencia del mal en el mundo, mediante la existencia de un Dios bueno y de un Dios malo *(Dualismo);* 4) la solución del problema de la creación, mediante un *demiurgo,* del cual se serviría Dios para la creación de la materia, puesto que Dios no podría estar en contacto con ella.

El gnosticismo precristiano no fue creación de un individuo concreto, sino que se trata de un sincretismo que se fue elaborando a lo largo del siglo primero antes de Cristo, a base de las religiones orientales, especialmente de Persia, y de la filosofía griega.

b) Gnosticismo cristiano

El descubrimiento de la Biblioteca de Nag-Hammadi ha proyectado nueva luz sobre el gnosticismo cristiano [3]. Los últimos escritos del Nuevo Testamento, especialmente las Cartas pastorales y el Apocalipsis, según se ha visto anteriormente, ya denuncian la infiltración de ciertas corrientes gnósticas en las comunidades de finales del siglo I; pero fue a lo largo del siglo II cuando el gnosticismo penetró profunda y ampliamente en las comunidades cristianas, sobre todo en Egipto y Asia Menor.

Algunos filósofos convertidos al cristianismo, con una intención laudable sin duda, pretendieron filtrar las verdades de la fe a través de las especulaciones filosófico-religiosas del gnosticismo. El cristianismo pasaría así del plano inferior de la fe al plano superior de la *gnosis* (ciencia) y alcanzaría una mayor fuerza expansiva en los ambientes intelectuales helenísticos. Y, en efecto, los gnósticos cristianos desplegaron una gran actividad literaria, pero prácticamente todos sus escritos han desaparecido; hoy día sólo es posible reconstruirlos a través de los autores que los impugnaron, pero como resulta que toda impugnación corre el riesgo de ser, por lo menos parcialmente, injusta, es posible que no reflejen bien las doctrinas gnósticas que refutaban.

Todas las diferentes corrientes gnósticas paganas originaron otras tantas corrientes en el gnosticismo cristiano, aunque se pueden agrupar todas en estas cuatro:

1) *Gnosis oriental.* Tuvo su centro principal en Antioquía; fue un conglomerado de las ideas cosmológicas míticas orientales con una influencia preponderante del Antiguo Testamento, y muy escasa presencia de elementos cristianos. Saturnil, un heresiarca samaritano (100-130), fue el representante más característico de esta corriente y fue el intermediario entre el mesianismo samaritano y la gnosis propiamente dicha. Saturnil fue el primero en establecer dos categorías de hombres: los que participan de la luz y los inficionados completamente por la materia. Las herejías judaizantes: *ebionismo, elkesaísmo* y *Cerinto,* mencionadas ya anteriormente, y algunas otras, como los *ofitas, peratas, naasenos, cainitas, setianos, barbelognósticos,* impugnadas por los autores antignósticos, pertenecían fundamentalmente a este movimiento de la *gnosis oriental* [4].

2) *Gnosis helenista.* Esta corriente tuvo su principal centro de expansión en Alejandría; se caracteriza por una fuerte influencia del

[3] A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi* (Madrid 1999).

[4] H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia,* I, p.290-291.

helenismo en sus aspectos ético y poético, una menor presencia del Antiguo Testamento, y un mayor influjo de elementos cristianos. El iniciador de esta corriente fue Basílides, que enseñó en Alejandría (120-140); pero fue Valentín quien mejor formuló sistemáticamente su doctrina; el cual, aunque era alejandrino, estableció su cátedra en Roma entre los años 140-160. Es el autor gnóstico más citado por los santos Padres y escritores eclesiásticos. Entre los discípulos de Valentín sobresalió Bardesanes († 223); éste, sin embargo, no aceptó la doctrina dualista.

3) *Gnosis propiamente cristiana.* Se caracteriza por el predominio de los elementos cristianos sobre los elementos paganos y de la filosofía griega. Su nota más relevante es el dualismo, pero trasvasado de la antigua religión persa al cristianismo; y así, el dios malo es el autor de la ley mosaica; y el dios bueno es el dios del Nuevo Testamento que salva al hombre por medio de Cristo, el cual tuvo un cuerpo humano solamente en apariencia *(docetismo).* Sus prácticas morales adolecen de un rigorismo exagerado, pues solamente se salvarán quienes vivan en continencia perfecta y practiquen rigurosos ayunos.

El representante más característico de esta corriente gnóstica fue *Marción,* un acaudalado armador de barcos; era hijo del obispo de Sínope, junto al Mar Negro. Su propio padre lo expulsó de la comunidad cristiana por sus ideas gnósticas; emigró a Roma (140), donde la Iglesia lo recibió con los brazos abiertos, y a la que hizo pingües donaciones, pero cuando se descubrió su verdadera ideología gnóstica, fue expulsado de la comunidad.

Harnack ha pretendido eximir a Marción de la condición de heresiarca gnóstico, considerándolo como el *primer reformador* de la Iglesia; pero sus ideas gnósticas están muy patentes a lo largo de toda su obra. A tenor de su doctrina, solamente una parte muy exigua de hombres podrán salvarse, si viven en celibato perpetuo y ayunan constantemente.

Marción, considerado como santo por sus fanáticos seguidores, que fueron muchos, fundó la primera *Iglesia cismática* con obispos, presbíteros y diáconos. El *marcionismo* sobrevivió durante siglos a su fundador, hasta el punto de que los *paulicianos* de la Edad Media se consideran sus herederos.

La gnosis propiamente cristiana engloba también a otros herejes, tales como *Cerdón,* maestro y precursor de Marción; y *Taziano* que fue discípulo de San Justino en Roma, y se constituyó en el principal impulsor del *encratismo,* tendencia herética que consideraba el matrimonio como pecaminoso, y prohibía los alimentos fuertes (carne y vino); sustituían el vino de la celebración eucarística por agua: de ahí que los encratitas sean conocidos también como *acuarinos.*

Carpócrates y su hijo *Ceferino,* que llegaron a ser considerados como dioses por sus partidarios, condujeron esta corriente cristiana gnóstica a la máxima corrupción moral; no admitían leyes morales, ni distinguían entre la virtud y el vicio, porque todo lo que acaece en la materia no repercute en el espíritu, y por consiguiente, todos los desórdenes sensuales son indiferentes.

4) *Gnosis persa o maniqueísmo,* fundada por *Manes* o *Mani,* un mago persa de alta alcurnia. Emprendió largos viajes para predicar su doctrina y escribió algunos libros. El maniqueísmo era una especie de sincretismo resultante de la mezcla de la doctrina dualista de la antigua Persia, que enseña la existencia de un principio bueno *(Ormuzd)* y otro principio malo *(Ahrimán);* a esto añadió algunos principios budistas y algunos elementos cristianos. En el año 277, Manes fue crucificado y desollado, a instancias de los magos oficiales, y por orden del rey Bahram I. En vida tuvo escasos discípulos, pero después de su muerte su doctrina se propagó ampliamente por el Imperio Romano. Manes creó también su Iglesia, dirigida por el propio Manes como jefe supremo; tenía además 12 maestros (apóstoles), 72 obispos, y muchos sacerdotes y diáconos. Durante algún tiempo contó entre sus adeptos a San Agustín, mientras en su juventud buscaba ansiosamente la verdad. Los seguidores del maniqueísmo se dividían en dos categorías: *los elegidos,* que se iniciaban en la religión por medio de un bautismo de aceite y una cena con pan y agua; y *los oyentes* o catecúmenos. El maniqueísmo perduró, con diferentes nombres, hasta bien entrada la Edad Media.

4. EL MONTANISMO

Esta herejía recibe su nombre de *Montano,* un sacerdote pagano de la diosa Cibeles, quien, una vez convertido al cristianismo, se desvió muy pronto de la verdadera fe cristiana. Se presenta por los años 155-160 predicando en Frigia; se consideraba a sí mismo como un instrumento del Espíritu Santo, cuando no una encarnación del mismo, para conducir la Iglesia a su perfección. En realidad era un visionario que creía recibir inspiraciones de lo alto.

Acompañado por dos mujeres, Priscila y Maximila, recorrió el Asia Menor, anunciando la *nueva profecía,* cuyo contenido se resume en estos principios fundamentales: 1) inminente retorno de Cristo para establecer en la tierra el reino milenario, cuya capital sería Pepuza (Frigia); 2) rigorismo, que al principio consistía en la renuncia al matrimonio, y que posteriormente se limitó a la prohibición de las segundas nupcias; 3) prohibición de huir ante la posibilidad del martirio; 4) ayuno riguroso tres días por semana; 5) aunque admitía el

poder de la Iglesia para perdonar los pecados, sin embargo, no había que hacer uso de él a fin de no introducir la relajación en la Iglesia; 6) la Iglesia se compone de dos categorías de fieles: los *pneumáticos* (hombres espirituales), que son los seguidores de Montano, y los *psíquicos,* que son los cristianos que rechazan el montanismo.

Este movimiento rigorista y fanático, por sus austeras costumbres, que impresionaban a la gente sencilla, encontró muy pronto seguidores, especialmente en el Asia Menor. La comunidad de Tiatira, una de las siete iglesias, a la que San Juan reprocha su tolerancia con «Jezabel», una profetisa que predicaba la libertad sexual (Ap 2,20), se pasó en bloque a la *nueva profecía* de Montano.

También en Occidente encontró numerosos seguidores; en Roma fue muy apreciada por la importancia que concedía a los carismas, hasta el punto de que el propio papa Ceferino (197-217) simpatizó con él hasta que descubrió su verdadera identidad, y lo condenó. También el norte de África se contaminó en gran medida con el montanismo, siendo Tertuliano el más célebre e importante de sus seguidores por la propaganda que hizo del mismo, pues él purificó la doctrina montanista de aquel colorido local y personal que tenía en sus orígenes, confiriéndole así una validez más universal.

5. EL MILENARISMO

Entre los primeros cristianos estuvo muy viva la esperanza de un inminente retorno de Cristo, porque veían en los horrores de las persecuciones del Imperio Romano las aflicciones que han de preceder al retorno de Jesús (Mt 24,29); pero algunos pensaban que, cuando Cristo retornase, establecería en la tierra un *reino* que duraría *mil años,* durante los cuales él reinaría con sus elegidos; después de esos mil años, Satanás, con sus huestes malignas, atacaría la ciudad santa de Jerusalén, capital del reino terreno de Cristo; y después de que Satanás fuese derrotado, tendría lugar el fin del mundo con la resurrección general y el juicio universal.

El *milenarismo* se difundió mucho entre las sectas gnósticas y también influyó en el montanismo; apareció por primera vez en la *Epístola de Bernabé,* un escrito de finales del siglo I o de principios del siglo II; después en Papías († 166), que fue uno de sus principales difusores. También algunos santos Padres y escritores eclesiásticos se mostraron proclives a él, tales como San Justino († 160), San Ireneo († 180), Hipólito Romano († 235), Lactancio († 317) y otros muchos.

El milenarismo fue especialmente combatido por el presbítero romano Gayo († 220) y por toda la Escuela catequética de Alejandría

en su conjunto; sin embargo, tendrá una larga pervivencia; rebrotará a lo largo de los siglos; su mejor representante en la Edad Media fue Joaquín de Fiore; desde el siglo XVI adquirirá aspectos eminentemente políticos y sociales. Tomás Müntzer hizo de él una versión sociológica de la escatología; E. Bloch lo convirtió en el principio de la «revolución permanente» [5]; y en determinadas situaciones de inestabilidad social se ha producido en las masas, a lo largo de los siglos, un temor enfermizo ante el inminente fin del mundo.

6. HEREJÍAS ANTITRINITARIAS DE LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

a) Revelación del misterio trinitario

La fe cristiana se basa en dos principios fundamentales: 1) existe un solo Dios; 2) el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Respecto al primer punto nadie en la Iglesia puso jamás en tela de juicio la unicidad de Dios, porque el politeísmo ya había sido refutado plenamente por los principales filósofos paganos.

Sin embargo, la Iglesia no tuvo siempre una conciencia tan explícita del misterio trinitario de Dios. Se suele admitir sin problemas que el Padre se manifestó plenamente en el Antiguo Testamento y su Persona divina no ha sido jamás objeto de discusión o controversia; el Hijo se ha manifestado con total claridad en el Nuevo Testamento, pero será en el Concilio I de Nicea (325) cuando se defina la *consustancialidad* del Hijo con el Padre; y el Espíritu Santo fue anunciado por Jesús, se manifestó en los orígenes de la Iglesia y en su posterior desarrollo, aunque su condición de tercera Persona de la Trinidad no se definirá hasta el Concilio I de Constantinopla (381).

Todas las herejías trinitarias tienen el denominador común del *monarquianismo,* en cuyo favor se sacrifica o la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo, o se niega la distinción real entre las tres divinas Personas. Los primeros errores trinitarios se remontan a la misma era apostólica. *Cerinto* y algunos *judaizantes* negaban la divinidad de Cristo porque no podían conciliarla con el monoteísmo; pero las herejías antitrinitarias propiamente dichas surgen a partir del siglo II, se desarrollan durante el siglo III y culminan en el siglo IV con el *arrianismo* que negaba la divinidad del Hijo, y el *macedonianismo* que negaba la divinidad del Espíritu Santo.

[5] E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política* (Madrid 1968).

b) Monarquianismo dinamista o adopcionista

Esta herejía afirma que Cristo fue un puro hombre, pero nació milagrosamente de la Virgen María; y en el bautismo del Jordán, Dios le infundió un poder *(dynamis)* sobrenatural y lo *adoptó* como Hijo. Entre los partidarios de esta herejía sobresalen:

Teodoto el Curtidor, natural de Bizancio; apostató durante una persecución, pero se arrepintió y pidió la readmisión en la Iglesia. Fue a Roma, y, para justificar su apostasía, afirmaba que no había renegado de Dios, sino de Cristo, que no es nada más que un puro hombre. Fue excomulgado por el papa Víctor (190).

Teodoto el Joven, discípulo de Teodoto el Curtidor; fundó un grupo, al frente del cual colocó al obispo Natalio, que había padecido por la fe en la persecución de Marco Aurelio; pero Natalio pidió muy pronto la readmisión en la Iglesia al papa Ceferino (217). Estos herejes se llamaron también *melquisedequianos,* porque ponían a Melquisedec por encima de Cristo.

Pablo de Samosata. Era obispo de Antioquía y, al mismo tiempo, desempeñaba el oficio de administrador de la reina Zenobia de Palmira; conducía un estilo de vida indigno de su condición de obispo. Enseñaba que Cristo era un simple hombre en el cual había morado, como en un templo, el Verbo *impersonal* que identificaba con la *Sabiduría* de Dios, la cual, aunque en medida inferior, había reposado sobre Moisés y los demás profetas. Entre los años 264-269, se reunieron tres sínodos para estudiar su caso; al principio prometió renegar de sus errores; pero ante su persistencia en el error, fue depuesto de la silla episcopal de Antioquía (269), y en su lugar fue elegido el obispo Domno.

Hay que tener en cuenta que el sínodo antioqueno del año 269 rechazó la expresión *consustancial al Padre,* aplicada por Pablo de Samosata al Logos, porque él empleaba esa expresión para negar al Logos, la *subsistencia personal propia;* en cambio el Concilio I de Nicea (325) empleará esa misma expresión para afirmar la naturaleza divina del Hijo. La herejía de Pablo de Samosata perduró hasta finales del siglo IV.

c) Monarquianismo modalista o patripasiano

Los fautores de esta herejía enseñan que Dios Padre, Dios Hijo, y Dios Espíritu Santo son una sola y misma Persona. Esta única Persona, el Padre, se manifiesta de distintos *modos* en la historia de la salvación: *Creador, Redentor, Santificador;* y, puesto que es el Padre

quien padeció en la cruz, de ahí se deriva el calificativo de *patripasianos (Pater passus est).*

Noeto de Esmirna es considerado fundador de esta herejía; fue condenado en un sínodo del Asia Menor (190).

Práxeas, un *confesor* asiático, introdujo esta herejía en Roma en tiempos del papa Víctor (189-197), fue expulsado de Roma y se trasladó a Cartago, donde fue impugnado por Tertuliano.

Epígono, diácono y discípulo de *Noeto,* consiguió formar una comunidad cismática en Roma, al frente de la cual figuraba, a principios del siglo III, un tal *Sabelio,* del cual la herejía tomó el nombre de *sabelianismo.* Esta herejía fue especialmente combatida por Hipólito Romano. Para calmar la confusión suscitada en Roma con estas controversias, el papa Ceferino († 217) y su sucesor, el papa Calixto († 222), ambos menos versados en teología que Hipólito, intentaron una mediación, que exacerbó todavía más las iras de Hipólito, dando lugar a un cisma capitaneado por éste; pero no es cierto que esos dos papas se adhirieran a la herejía de Sabelio, porque el papa Calixto lo expulsó de Roma y de la comunidad cristiana.

Berilo de Bostra, obispo de esta ciudad de Arabia, se hizo partidario de Sabelio; pero, ilustrado por Orígenes en uno de sus viajes a Bostra, se retractó públicamente en el sínodo celebrado en esa ciudad en el año 244.

Dionisio de Alejandría, en su lucha contra el *sabelianismo,* que se estaba difundiendo por Egipto (260), urgió demasiado la distinción entre el Padre y el Hijo, llegando a comprometer la unidad de la naturaleza en Dios; acusado ante el papa Dionisio (260-268), éste le escribió pidiéndole explicaciones y exponiéndole, al mismo tiempo, la verdadera fe en la Trinidad, y Dionisio alejandrino rectificó sus expresiones ambiguas y aceptó la doctrina del Papa.

7. CISMAS Y CONTROVERSIAS

— *Cisma de Hipólito Romano.* El rigorismo penitencial aplicado en la Iglesia de Roma ocasionó, desde principios del siglo III hasta bien entrada su segunda mitad, varios cismas. Abrió esta marcha cismática Hipólito Romano, presbítero eminente por su saber teológico y litúrgico, como lo atestiguan sus numerosas obras. Al morir el papa Ceferino († 217), aspiró a sucederle en la silla de San Pedro; pero fue elegido el diácono Calixto (217-222); entonces Hipólito se hizo elegir por un grupo de partidarios suyos, convirtiéndose en antipapa; algunos de sus seguidores se retractaron, y el papa Calixto, para debilitar el cisma, los admitió a la reconciliación eclesial después de un breve tiempo de penitencia.

Hipólito, a su vez, acusó a Calixto de laxismo moral. Tertuliano, que se había pasado al *montanismo,* intervino en la contienda, con su obra *De pudicitia,* criticando duramente el *decreto perentorio* del Papa sobre la penitencia: «Calixto autorizó la voluptuosidad en la Iglesia, diciendo que perdonaba los pecados a todo el mundo» [6]. Hipólito se retractó después de la muerte del papa Calixto, y murió mártir (235).

— *Cisma de Novaciano.* Cuando concluyó la persecución de Decio (249-251), quienes habían apostatado, pidieron la readmisión en la Iglesia; pero algunos que habían padecido por la fe les negaban la reconciliación. En Roma, la situación se complicó aún más, porque no se había podido elegir al sucesor del papa Fabián († 250); durante este tiempo de *sede vacante,* los presbíteros romanos, de acuerdo con San Cipriano de Cartago, determinaron conceder la reconciliación progresivamente a los apóstatas: se les concedía de inmediato a los *libeláticos,* es decir, aquellos que se procuraron el *libelo* de haber sacrificado a los dioses sin haberlo hecho en realidad; en cambio, a quienes habían sacrificado realmente a los dioses se les retrasaba la reconciliación, a no ser que se hallasen en peligro de muerte.

El nuevo papa, Cornelio (251-253), aprobó esta praxis; y, ante la inminencia de una nueva persecución, concedió inmediatamente la reconciliación a todos. Contra este modo de proceder se levantó el presbítero Novaciano, negando absolutamente la posibilidad de reconciliación a los apóstatas; pero un sínodo romano (252) condenó su actitud rigorista como si se tratase de una innovación peligrosa.

Novaciano logró fundar una comunidad cismática, reclutando partidarios en Roma y fuera, especialmente en Alejandría y Antioquía; pero el obispo Dionisio de Alejandría se declaró a favor del papa Cornelio, y escribió una preciosa carta al propio Novaciano y a Fabián de Antioquía en favor de la unidad; y San Cipriano de Cartago escribió, con esta ocasión, su magnífico tratado *De unitate Ecclesiae.* Los novacianos perduraron hasta el siglo VII, tornándose cada vez más radicales, hasta negar a la Iglesia el poder de perdonar los pecados.

— *Cisma de Novato y Felicísimo.* Por el mismo tiempo y por los mismos motivos de la reconciliación de los apóstatas de la persecución de Decio, se produjo otro cisma en Cartago. Algunos *confesores* exigieron la inmediata reconciliación de los apóstatas por la simple presentación de sus *cartas de recomendación;* se trataba exactamente de la actitud contraria a la de Novaciano en Roma, pues éste se oponía a la reconciliación inmediata de los apóstatas. El partido

[6] TERTULIANO, *De pudicitia,* XX.

de los *confesores,* capitaneado por el presbítero *Novato* y el diácono *Felicísimo,* en contra de San Cipriano, que seguía la praxis del papa Cornelio, eligió como obispo a un tal *Fortunato.* San Cipriano los excomulgó en el sínodo celebrado en Cartago en el año 251. *Novato* se trasladó a Roma y se unió al cisma de Novaciano, a pesar de que él se había separado de la Iglesia por pedir lo contrario de lo que pedía el cismático romano.

— *Cisma de Melecio.* San Epifanio de Salamina dice que el excesivo rigor de *Melecio,* obispo de Licópolis (Tebaida), no estaba en conformidad con la praxis penitencial de su metropolitano Pedro de Alejandría que había sido martirizado en el año 311; en otras fuentes, en cambio, no se habla de la praxis penitencial, sino de que Melecio había conferido algunas ordenaciones irregulares en lugares ajenos a su jurisdicción. Melecio fue destituido por Pedro de Alejandría (306), lo cual dio ocasión al *cisma meleciano,* que se prolongó por mucho tiempo, porque los partidarios de Melecio hicieron más tarde causa común con los *arrianos.*

— *Cisma de Heraclio en Roma.* El papa Marcelo I (307-308) tuvo que luchar, después de la persecución de Diocleciano, contra algunos apóstatas que pretendían la reconciliación eclesial sin hacer penitencia. El problema continuó durante el pontificado de su sucesor, el papa Eusebio (309); contra éste surgió un tal *Heraclio,* dando lugar a violentos desórdenes en Roma, lo cual impulsó a Majencio a desterrar a ambos a Sicilia, donde el papa Eusebio murió muy pronto; sus restos fueron trasladados a Roma, a la Catacumba de San Calixto.

ÉPOCA SEGUNDA (313-400)

LA IGLESIA EN EL IMPERIO ROMANO CRISTIANO

CAPÍTULO XV

LA IGLESIA DEL SIGLO IV

BIBLIOGRAFÍA

GRANT, M., *Storia di Roma Antica* (Roma 1981); MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo* (Roma 1951); MONACHINO, V., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* (Roma 1947); PALANQUE, J. R.-BARDY, G.-DE LABRIOLLE, P., «La Iglesia del Imperio», en A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia,* III (Valencia 1977); YUABEN, H., *Osio, obispo de Córdoba* (Barcelona 1945).

1. GRANDEZAS Y MISERIAS DE LA IGLESIA DEL SIGLO IV

a) Actitudes contrapuestas

Los historiadores, al enfrentarse a la Iglesia en el decurso del siglo IV, corren el riesgo de caer en uno de estos dos peligros: el *panegirismo* o el *criticismo.*

Hay historiadores que solamente ponen de relieve los éxitos de la Iglesia, que fueron muchos sin duda, y los atribuyen en su totalidad a la conversión del emperador Constantino. Esta actitud panegirista frente al primer emperador cristiano fue iniciada por Eusebio, padre de la historia eclesiástica, y biógrafo del propio Constantino; y la reflejó muy bien, al describir la nueva situación de la Iglesia:

> «En consecuencia, se eliminaba de entre los hombres todo miedo a los que antes los pisoteaban; y, en cambio, se celebraban brillantes y concurridos días de fiestas. Todo estallaba de luz. Los que antes andaban cabizbajos, se miraban mutuamente con rostros sonrientes y ojos radiantes; y por las ciudades, igual que por los campos, las danzas y los cantos glorificaban en primerísimo lugar al Dios, rey y soberano de todo, porque eso habían aprendido; y luego, al piadoso emperador, junto con sus hijos amados de Dios.
>
> Había perdón de los males antiguos, y olvido de toda impiedad; se gozaba de los bienes presentes, y se esperaban los venideros. Por consiguiente, se desplegaban por todo lugar disposiciones del victorioso emperador llenas de humanidad, y leyes que llevaban la marca de su munificente y verdadera piedad.
>
> Expurgada así, realmente, toda tiranía, el imperio que les correspondía se reservaba seguro e indiscutible solamente para Constantino y sus hijos, quienes, después de eliminar del mundo antes que nada el odio a Dios, conscientes de los bienes que Dios les había otorgado,

pusieron de manifiesto su amor a la virtud, su amor a Dios, su piedad para con Dios y su gratitud, mediante obras que realizaban públicamente a la vista de todos los hombres» [1].

La *actitud crítica,* por el contrario, no contempla en la Iglesia del siglo IV nada más que aspectos vituperables; y todos se deben a la connivencia de la Iglesia con el Imperio, porque vendió su libertad, tan característica de los tres primeros siglos, por el plato de lentejas del favor imperial, quedando así hipotecada para los siglos siguientes.

Ninguna de estas dos actitudes, tan extremas, puede hermanarse con la verdad histórica; sin duda que en cada una de ellas hay aspectos negativos que se han de rechazar y también aspectos positivos que se han de aceptar como tales.

b) Elementos positivos

La ventaja más importante que consiguió la Iglesia con la conversión de Constantino al cristianismo fue sin duda *la libertad,* porque, a partir de aquel momento, la Iglesia, libre ya de las persecuciones, pudo comprometer todas sus fuerzas religiosas, morales e intelectuales, en la conversión del mundo pagano; con la libertad llegó también la protección de las leyes imperiales, para que se cumpliera el principio general de libertad religiosa promulgada en Milán (313).

Al verse libre de las cortapisas de las persecuciones, la Iglesia se organizó con mayor facilidad, tanto interna como externamente; se crearon instituciones nuevas, como los concilios ecuménicos; y se afianzaron otras, como el primado del Papa y los metropolitanos, el culto litúrgico, la construcción de basílicas y baptisterios; y se pudo prestar una atención más esmerada a la cura pastoral, especialmente al catecumenado y a la beneficencia.

Solamente después de la conversión de Constantino fue posible organizar a gran escala nuevos métodos para la conversión de los gentiles; los misioneros cristianos llegan a lugares impensables poco antes: el campo y especialmente las regiones montañosas, lugares en los que hasta entonces no se había pronunciado el nombre de Cristo. Los *paganos* eran hasta entonces los sencillos campesinos que habitaban los *pagos,* es decir las pequeñas aldeas; pero desde que las aldeas empezaron a ser evangelizadas, el vocablo *pagano* cambió de significado y pasó a ser sinónimo de infiel o de hombre que todavía no ha oído hablar de Cristo. Si a principios del siglo IV solamente una décima parte del Imperio Romano era cristiana, a finales del mismo siglo más de la mitad de la población ya había abrazado la fe.

[1] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* X, 9, 8-9.

Aunque en Milán (313) se proclamó el principio general de *libertad religiosa,* puesto que se concedió a todos los ciudadanos del Imperio, incluidos los cristianos, adorar al Dios que se hubiera apoderado de su conciencia, sin embargo, los emperadores convertidos ya al cristianismo no pudieron menos de trasvasar a las leyes imperiales sus propios sentimientos cristianos, como anteriormente los emperadores paganos habían hecho otro tanto con la religión oficial pagana. Pero, realmente, en aquel tiempo todavía era impensable un principio de libertad religiosa en su sentido más estricto; por eso, antes o después, ese principio se inclinaría de nuevo hacia una u otra religión con exclusividad de las demás. En este caso, la inclinación religiosa imperial favoreció al cristianismo. Un hecho así no es justificable, pero sí explicable en aquellas circunstancias.

c) **Elementos negativos**

En primer lugar, la Iglesia, al ser reconocida oficialmente en el Imperio como una religión libre, perdió el *carisma de lo prohibido* o de la *clandestinidad.* Y esto traerá consigo la pérdida, en gran medida, de aquel espíritu vigilante que había hecho posible que solamente gentes muy selectas pidieran el ingreso en las filas del catecumenado. Ahora todo se torna más fácil; y ahí comenzó una pendiente que en poco tiempo conduciría a la Iglesia a una profunda decadencia del espíritu cristiano, aunque, como reacción contra ella, el Espíritu Santo suscitó la *contestación del monacato.*

Con la conquista de la libertad, la Iglesia empezó a perder aquella independencia, tan característica de sus tres primeros siglos, para pasar a la sujeción del emperador cristiano, el cual, si bien es cierto que en alguna medida sirvió a la Iglesia, no es menos cierto que también se sirvió de ella a gran escala, hasta el punto de considerarse a sí mismo *obispo desde fuera* o, lo que es lo mismo, *piadoso vigilante de la Iglesia desde fuera;* y, como consecuencia de esto, empieza aquella plaga de los que, con el correr de los siglos, se llamarán *obispos áulicos,* que pasarán la mayor parte de su tiempo en la corte del emperador y de los reyes en busca de favores políticos y sociales.

A lo largo de esta centuria se van manifestando cada día claramente los síntomas de un distanciamiento entre la Iglesia oriental y la occidental, con ocasión de las contiendas arrianas, a pesar de que, al mismo tiempo y con la misma ocasión, el primado romano se manifiesta en todas sus virtualidades, porque los obispos orientales apelaban con frecuencia al Papa, a fin de solucionar crisis y problemas propios de la Iglesia oriental.

Durante el siglo IV la Iglesia se vio muy perturbada por cismas y herejías, como el *donatismo* y el *arrianismo,* que obligaron a los Pastores a ausentarse de sus sedes episcopales para reuniones sinodales y conciliares, en unos momentos en que más necesaria se hacía su presencia para atender a los paganos que por entonces pedían a borbotones el ingreso en las comunidades cristianas.

d) A grandes desafíos, grandes respuestas de Dios

El siglo IV tuvo sin duda una excepcional grandeza, hasta el punto de que en su posterior evolución, tanto en el campo de la ortodoxia como en el ámbito de la pastoral, los teólogos y los Pastores de todos los tiempos tendrán que estar proyectando constantemente su mirada tanto a los acontecimientos que tuvieron lugar en aquella centuria como a las personas que los protagonizaron.

André Mandouce sintetiza en un apretado párrafo algunos de los grandes testigos de Dios que brillaron con luz propia y contribuyeron sobremanera a iluminar las sendas por las que la Iglesia tenía que transitar en aquella encrucijada de tantos caminos diferentes: «Jamás florecerá en la Iglesia un siglo donde simultáneamente aparezcan hombres como Atanasio de Alejandría, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Jerónimo y Agustín. Y conviene añadir que en otros tiempos, personajes como los dos Cirilos (de Jerusalén y Alejandría), Epifanio, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro, y tantos otros, hubieran atraído todas las miradas, mientras que en su época, quedaron eclipsados por los más prestigiosos Padres» [2].

Y a estos grandes escritores y Pastores de la Iglesia del siglo IV es preciso añadir otra buena lista de personajes carismáticos, como Antonio Abad, Pacomio, Martín de Tours, fundadores de nuevas formas de seguimiento de Cristo, a los que monjes y religiosos de todos los siglos posteriores tendrán que volver sus ojos para aprender cómo conducirse por las sendas ásperas del monacato y de la vida consagrada en general. Si durante los tres primeros siglos las miradas de todos los fieles estaban vueltas hacia el impresionante espectáculo de los mártires que daban su vida por defender su fe, a partir del siglo IV los ojos de todos los cristianos se dirigían hacia los centros neurálgicos de los desiertos, donde se desarrollaba el combate de los nuevos héroes del cristianismo, los monjes, que eran considerados en todo como los verdaderos sucesores de los mártires.

[2] A. MANDOUCE, citado en AA.VV., *2.000 años de Cristianismo,* I, p.196.

En la actualidad, por una parte, resulta bastante fácil constatar esa multiforme manifestación de la gracia de Dios en la Iglesia del siglo IV, pero es mucho más difícil explicarla, si no se tiene en cuenta la especial providencia de Dios que dirigió a su Iglesia en medio de las tempestades del mundo. Y, por otra parte, sería un error imperdonable aislar a estos grandes hombres, como si se tratase de islas en medio del océano, y no de Pastores que vivieron en medio de sus comunidades eclesiales, y en todo apoyados por ellas.

2. EL GIRO CONSTANTINIANO DE LA IGLESIA

a) La religión de Constantino

El emperador César Valerio Constantino Augusto nació en Naissus (Dacia) de Constancio Cloro y de Elena, el 22 de febrero del año 288; al año siguiente Constancio Cloro se separó de Elena, y se casó con Teodora, hijastra de Maximiano. Constantino se educó en la corte de Diocleciano, y fue retenido allí como rehén. Después de la abdicación de Diocleciano (1-5-305), Constancio Cloro llamó a su hijo a las Galias, y cuando poco después murió en Eboracum (York) (25-7-306), el ejército proclamó a su hijo Constantino como Augusto.

Los años de transición del siglo III al siglo IV fueron una «época de angustia» en la que tanto los paganos como los cristianos aparecen unidos en el desprecio del mundo y de la condición humana sobre la tierra, y en la importancia que daban al elemento sobrenatural, divino o demoníaco, a los sueños y a las profecías, por el ansia mística de unión con la divinidad, que les permitía captar otro aspecto característico de aquel tiempo de transición, a saber, la «alianza con la divinidad»; ahí estaba el fundamento de la política religiosa de los últimos emperadores del Imperio Romano pagano.

El fin del Imperio parecía muy cercano a los ojos tanto de los paganos como de los cristianos. Otro tanto cabe decir de la elección que hizo el emperador Aureliano del sol como «Dios y Señor» del Imperio Romano; ahí está el fundamento de la consecución de la paz con los dioses, perturbada por los impíos cristianos, y de asegurarse la alianza con el dios más fuerte, que pudiera salvar al Imperio vacilante. En esta misma dirección apuntaba Diocleciano cuando sustituyó al antiguo *Júpiter Óptimo Máximo* de la tradición romana por el *Sol Invicto.*

El matrimonio de Constantino con Fausta (31-3-307), hija de Maximiano, le proporcionó una mayor legitimidad en la lucha por el trono imperial; entonces Majencio expulsó a Maximiano, el cual se

refugió junto a Constantino en las Galias, donde murió en el año 310. Por el matrimonio con Fausta, Constantino entró a formar parte de la familia hercúlea y, por consiguiente, se hace adorador de los dioses de la Tetrarquía, especialmente de Hércules; pero en el año 310, Constantino se aleja de la familia de Maximiano, porque éste había conjurado contra él, y fundó la nueva dinastía de los *Flavios,* cuyo origen se remontaba a Flavio II que adoraba al Sol, con lo cual Constantino retornó a la tradición religiosa de su padre.

Los *Panegíricos* o sermones públicos pronunciados en su honor después de su ascensión al trono imperial, muestran una rápida evolución religiosa en Constantino: en el panegírico del año 307, después de haberse casado con Fausta, el orador apela a Maximiano y a los dioses de la Tetrarquía: Júpiter y Hércules; en cambio en el panegírico del año 310, después de la muerte de Maximiano, el orador ya no menciona a Maximiano, sino a Constancio Cloro y al dios de su familia, Apolo, el cual se identifica con el *Sol Invicto.* En el panegírico del año 312, pronunciado en la ciudad de Autun, ya no se habla de Apolo, sino de aquella mente que gobierna todo el mundo; es decir, Constantino se ha convertido en adorador de un «dios supremo», una religión que recibe el nombre genérico de *henoteísmo.* En cambio, en el panegírico pronunciado en Tréveris en mayo del año 313, es decir, después del Edicto de Milán, el orador conmemora la expedición italiana de Constantino en la que venció a Majencio, y habla del secreto que mantiene con aquella mente divina que se le había aparecido.

De estos panegíricos se deduce la rápida evolución religiosa de Constantino, que lo ha llevado del *politeísmo,* pasando por el *henoteísmo,* al *cristianismo.*

b) «Con este signo vencerás»

En el otoño del año 312 empieza la guerra entre Constantino y Majencio; no se sabe con certeza quién inició las hostilidades; pero en el fondo de la cuestión está el hecho de que, si se hubieran observado los principios que regulaban la sucesión de la Tetrarquía, tanto uno como otro se podían acusar de usurpadores. Constantino pasó los Alpes con 30.000 soldados, y se apoderó rápidamente de las principales ciudades del norte de Italia: Turín, Milán, Verona y Aquileya; Majencio, en cambio, esperaba bien atrincherado con cerca de 100.000 soldados en Roma, y envió algunas expediciones militares para frenar la marcha triunfal de Constantino hacia Roma. Majencio consultó a los augures, y tuvo una respuesta ambigua, como siempre: perecerá el enemigo de Roma.

La batalla final tuvo lugar junto al Puente Milvio el día 31 de octubre del año 312; la victoria se decantó a favor de Constantino; al retroceder las tropas de Majencio, se rompió el puente de barcas, y el propio Majencio cayó al Tíber, y pereció ahogado. Al día siguiente, Constantino, rodeado de su ejército entró en Roma, siendo aclamado como libertador.

Durante esta guerra, sucedió algo que, a tenor de las fuentes cristianas, influyó de un modo extraordinario en la conversión de Constantino. Dos autores cristianos, Lactancio y Eusebio de Cesarea, relatan este acontecimiento; son dos versiones muy distintas, pero la tradición las ha fundido y sintetizado, basándose fundamentalmente en la versión de Eusebio en su *Vida de Constantino* [3]: Constantino estaba preocupado por la batalla decisiva contra Majencio; y entonces, al atardecer, estando delante de su tienda, advierte una cruz sobre el sol, con esta inscripción: τούτῳ νίκα (con esto vence); este fenómeno solar lo vieron también sus soldados; y después, por la noche, en sueños, se le apareció Cristo, quien le ordenó grabar sobre los escudos de sus soldados el signo (el Crismón) que había visto sobre el sol, que no era otra cosa que la letra X griega con el tramo superior circunflejo, y le prometió la victoria; Constantino, al experimentar el poder del Dios de los cristianos en la batalla del Puente Milvio, se convirtió al cristianismo.

Las diferencias, sin embargo, entre el relato de Lactancio y el de Eusebio son muy notables: Lactancio habla de una sola visión o, más bien, de un aviso en sueños, que tuvo lugar unas noches antes de la batalla del Puente Milvio [4]; en cambio Eusebio, cuando se refiere a este hecho en la *Vida de Constantino,* habla de dos visiones, y las sitúa en las Galias; en cambio cuando escribió la *Historia Eclesiástica,* no habla de ninguna visión, sino que dice simplemente: Constantino, «después de invocar como aliado en sus oraciones al Dios del cielo y a su Verbo, y aun al mismo Salvador de todos, Jesucristo, avanzó con todo su ejército, buscando alcanzar para los romanos su libertad ancestral» [5].

Si se pregunta qué autor se aproxima más a la realidad histórica, posiblemente habría que inclinarse por Lactancio porque su relato es muy sencillo, sin dramatismo de ninguna clase, y lo escribió mucho antes que Eusebio. Lactancio, además, estaba en el entorno del emperador, y pudo escuchar directamente de él, en un tiempo todavía muy próximo a los acontecimientos, la narración de los mismos, de

[3] EUSEBIO, *Vita Constantini,* I, 27-29; cf. KIRCH, n.453-456.

[4] LACTANCIO, *De mortibus persecutorum,* c.44; cf. KIRCH, n.365.

[5] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* IX, 9, 2.

modo que, si hubiese escrito algo menos conforme con la verdad, el propio Constantino le podría haber corregido.

Eusebio, en cambio, dramatiza en exceso los hechos; escribe la *Vida de Constantino* después de su muerte (22-5-337), cuando ya no podía ser corregido por él. El testimonio de Eusebio, sin embargo, no se debe considerar enteramente falso, porque su relato está avalado por el *Crismón* constantiniano que se populariza muy poco después del año 312. No habría que descartar la posibilidad de que esas diferencias en el relato de un mismo hecho, se puedan deber al propio Constantino, el cual, después de más de veinte años de los acontecimientos, pudo narrar los hechos a Eusebio de un modo diferente a como se los había narrado a Lactancio.

Evidentemente, no hay por qué descartar una intervención directa de Dios; pero tampoco es necesario entender así la conversión de Constantino. Se puede dar por cierto que Constantino se convenció subjetivamente de que había recibido un *aviso* o *admonición* de parte del Dios de los cristianos, aunque no fuese nada más que en sueños; pero incluso aunque se hubiera tratado de un simple sueño, la realidad sobrenatural podía ser la misma; no hay que olvidar que para los antiguos, incluido el pueblo de Israel, los sueños representaban la realidad misma.

c) **El Edicto de Milán (313)**

Durante el pontificado del papa Milcíades (311-314) tuvo lugar el gran giro de la Iglesia, cuyo principal punto de partida fue la conversión de Constantino y la firma, junto con su cuñado Licinio, del llamado *Edicto de Milán* por el cual la Iglesia consiguió su plena libertad en el Imperio Romano. El precedente inmediato de la libertad de la Iglesia jurídicamente reconocida en Milán, fue el *Edicto de tolerancia* promulgado por Galerio (30-4-311) y aceptado por Constantino, Licinio y probablemente también por Maximino Daja, pero no por Majencio, el cual sin embargo, para demostrar que era el legítimo emperador, ordenó que se promulgara también en Roma de un modo más amplio de lo que exigía el promulgado por Galerio. Constantino, desde su ascensión al trono imperial (306), no promulgó ninguna ley favorable a los cristianos, sino que se limitó a proseguir la política de tolerancia que su padre había implantado en sus territorios.

En el mes de febrero del año 313 se reunieron en Milán Constantino y Licinio con ocasión de las bodas de éste con Constancia, hermana de Constantino; y uno de los asuntos que se trataron en sus conversaciones sobre la marcha del Imperio fue la situación de los

cristianos; y concordaron nuevas provisiones que iban más allá del *Edicto de tolerancia* del año 311. Este acuerdo se plasmó en un documento que se conoce como *Edicto de Milán,* aunque no fue un edicto propiamente dicho, sino un rescripto en el que se trazaban unas líneas de actuación política homogénea respecto a los cristianos, que Licinio publicó en Nicomedia (13-6-313), después de su victoria definitiva sobre Maximino Daja.

El texto del rescripto redactado por Licinio ha sido conservado por Lactancio en su libro *De mortibus persecutorum* [6]. También Eusebio lo ha incluido en su *Historia Eclesiástica* [7], juntamente con otra disposición imperial dirigida al gobernador del África proconsular, Anulino, urgiéndole la devolución de los bienes confiscados a la Iglesia, tal como disponía el llamado Decreto de Milán [8].

El contenido del *Edicto de Milán* se divide en dos partes bien diferentes: en la primera parte se proclama el principio general de *libertad religiosa* para todos los súbditos del Imperio; y se menciona expresamente a los cristianos, porque, en realidad, ellos habían sido víctimas directas de la persecución religiosa; y en la segunda parte, referida solamente a los cristianos, se establece la restitución de los lugares de culto y bienes inmuebles que les habían sido confiscados durante la última persecución de Diocleciano. Esta restitución se ha de hacer a la colectividad de los cristianos en cuanto tal, «corpori christianorum», tanto si los bienes confiscados están en manos del fisco imperial como en manos de particulares; pero en este último caso, se indemnizará por parte del fisco imperial a los damnificados por la disposición de restitución.

La parte más importante, lógicamente, es la primera, porque en ella se reconoce el principio general de libertad religiosa, cosa que no contenía el *Edicto de tolerancia* del año 311; también la segunda parte tiene mucha importancia, pero no tanto por la restitución de los bienes cuanto porque se reconoce a los cristianos como colectividad, con derecho para poseer bienes.

Inmediatamente después, Constantino donó al papa Milcíades la gran finca de Letrán perteneciente a su familia, que se convirtió en residencia de los papas hasta finales del siglo XIV; y, a expensas del fisco imperial, Constantino construyó allí la primera gran basílica cristiana de Roma, que más tarde recibió el nombre de San Juan de Letrán.

En el siglo V se atribuyó tendenciosamente al papa Silvestre la conversión, el bautismo y la curación milagrosa de Constantino

[6] KIRCH, n.351-353.

[7] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* X, 5-14.

[8] Ibid., X, 15-17.

afectado de lepra; y en el siglo VIII se falsificó la célebre *Donación de Constantino,* por la que el primer emperador cristiano, otorgaba al papa Silvestre la ciudad de Roma, Italia y el Occidente entero, y concedía también al clero de Roma la dignidad y vestimenta senatoriales. Mil años después, esta *Falsa donación de Constantino* será objeto de la burla de Dante en la *Divina Comedia:* «¡Ah Constantino! Semilla de corrupción sembró, no tu bautismo, sino el don del que disfrutó el primer padre (papa) que fue rico» [9]; pero solamente en el siglo XV el humanista Lorenzo Valla sería capaz de desmontar esta falsa *Donación constantiniana* que se puso en la Edad Media como fundamento de la soberanía temporal de los papas.

d) ¿Fue sincera o política la conversión de Constantino?

Es un hecho indudable que Constantino se convenció internamente de la intervención del Dios de los cristianos en su favor durante la guerra contra Majencio; y esta convicción fue el fundamento de su adhesión al cristianismo. Ahora bien: Constantino ya estaba bien dispuesto para con los cristianos; quizá incluso la religión cristiana no era totalmente desconocida en su familia, pues una de sus hermanas se llamaba *Anastasia,* nombre que, en general, no era usado nada más que en los ambientes judíos y cristianos.

La aversión hacia Diocleciano y Galerio que lo habían excluido de la sucesión imperial, y que habían perseguido a los cristianos más cruelmente que ningún otro emperador romano, impulsaba sin duda a Constantino a adoptar una actitud religiosa favorable para con los cristianos.

Sin embargo, no resulta fácil decir hasta qué punto fue sincera su conversión; se puede admitir incluso que no procedió en un principio de un espíritu netamente cristiano, sino que pudieron influir en él la superstición y otras consideraciones humanas y políticas. Constantino ya se había percatado de que el cristianismo era una fuerza en continuo ascenso, puesto que en Oriente, y especialmente en Nicomedia, una gran parte de la población era ya cristiana; y entonces optó por ella, como quien opta por subirse al carro vencedor.

Sin duda alguna la fe inicial de Constantino no era perfecta; dejaba mucho que desear, porque: no recibió el bautismo hasta tres meses antes de morir (337); perduran, por largo tiempo, manifestaciones de paganismo en su comportamiento: en el Edicto de Milán abundan las ideas sincretistas; en sus monedas aparecen vestigios del

[9] DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia,* Infierno, XIX, 1000, 107.

culto al Sol Invicto; retuvo para sí el título de *Pontífice Máximo* del paganismo. Sin embargo todo esto tiene una explicación bien sencilla: muchos de esos vestigios paganos se explican por su propia condición de emperador; si no hubiera conservado el título de Pontífice Máximo, que iba aparejado al título de Emperador, sin duda que se habría suscitado un rival en la persona que ostentase ese título.

En contra de la leyenda que afirma que Constantino fue bautizado por el papa Silvestre (314-335) en el baptisterio de San Juan de Letrán, como atestigua la inscripción del obelisco que se halla ante él, la realidad es que difirió el bautismo hasta la hora de la muerte (22-5-337); esto, sin embargo, no era infrecuente en la Iglesia de su tiempo, pues eran muchos los cristianos que recibían el *bautismo de los clínicos,* es decir, se difería el bautismo hasta una enfermedad grave o hasta la misma muerte, por la gravedad que implicaba la práctica penitencial de aquel tiempo, cuando se administraba la penitencia una sola vez en la vida.

Constantino había seguido la línea trazada por Aureliano y Diocleciano en materia de religión; por eso mismo, la opción que hizo en el año 312 por el Dios de los cristianos, fue sin duda, además de una opción religiosa, una opción política hacia la divinidad; lo cual se podrá considerar como una «conversión pagana» al cristianismo, es decir, una conversión implantada en la religiosidad típicamente romana; una conversión que tenía al emperador más en cuenta que al hombre. Esta actitud, religiosa y política a la vez, quedó muy bien reflejada en el *Edicto de Milán,* en el cual la reverencia que se ha de tributar a la divinidad suprema es el primer punto, y el más esencial, de su programa imperial.

La tolerancia perfecta y la plena libertad religiosa que se establecen en ese Edicto, se extienden a todos los ciudadanos del Imperio, «incluidos también los cristianos»; todo lo cual en la política religiosa de Constantino no es nada más que una fase intermedia, es decir, un compromiso con Licinio, su colega pagano en el Imperio, a la espera de que la situación le permita ser el único emperador, y que la religión por él elegida se convierta paulatinamente en la religión oficial del Imperio [10].

Esa actitud religiosa se advierte en la versión que, acerca de su conversión, le contó el propio Constantino a Eusebio poco antes de morir, a saber, la visión de la cruz sobre el sol, fue seguida por una oración de Constantino dirigida al dios de su padre; dios que no era otro que el *summus deus* que se manifestaba con muchos rostros, y al que Constancio Cloro había venerado como *Sol Invicto,* y que a Constantino se le manifestó como el *único Dios* de los cristianos;

[10] Cf. M. SORDI, *La politica di Roma verso i cristiani,* p.63-64.

pero la actitud de Constantino hacia este nuevo Dios, fue sin duda la misma de su padre, y de sus predecesores en el trono imperial: la búsqueda de una alianza y de una fidelidad de las cuales se esperaba la victoria y la salvación del individuo y del Imperio.

Aunque Constantino no se decidiera a recibir el bautismo hasta poco antes de morir, no significa que su adhesión a Cristo, a la Iglesia y a los obispos, no fuese absolutamente sincera; su fe cristiana se fue clarificando a medida que la fue conociendo, a través de sus múltiples intervenciones en los asuntos de la Iglesia, especialmente en las controversias del donatismo y del arrianismo. Osio de Córdoba, a quien desde el principio tuvo a su lado como asesor en los asuntos de la Iglesia, sin duda que fue un buen catequista para Constantino.

3. EL CRISTIANISMO, DE RELIGIÓN PERSEGUIDA, A RELIGIÓN OFICIAL DEL IMPERIO

En el año 314 estalló la guerra entre los dos emperadores; probablemente fue Constantino quien inició las hostilidades, a fin de adueñarse del Ilírico, como punto de paso obligado para combatir a los bárbaros en Tracia; Constantino se adueñó del Ilírico sin que Licinio opusiera una especial resistencia, de modo que la paz no se rompió realmente entre los dos.

Constantino no sólo se mantuvo fiel al principio de libertad pactado en Milán, sino que paulatinamente favoreció de un modo especial a los cristianos, al contrario de la actitud hostil de Licinio, el cual no tardó mucho en convertirse en auténtico perseguidor de los cristianos. Empezó por echar de su propio palacio a los cristianos; obligó a los soldados cristianos de su ejército a sacrificar a los dioses, rompiendo así el *Edicto de Milán;* prohibió a los obispos reunirse en sínodos para tratar asuntos eclesiásticos; entorpeció las reuniones del culto, prohibiendo la asistencia simultánea de mujeres y de hombres al mismo; finalmente, hacia el año 319, apresó a varios cristianos, y condenó a unos a trabajos forzados, y a otros incluso los condenó a muerte. La Iglesia del Ponto sufrió una dura persecución: en Sebaste fueron martirizados su obispo San Blas y cuarenta soldados.

Naturalmente, los cristianos de la parte oriental del Imperio miraban a Constantino como a un verdadero bienhechor; por eso, no es de extrañar que, cuando, en torno al año 319, se pusieron tirantes las relaciones entre los dos emperadores, los cristianos de la parte oriental del Imperio se declarasen a favor de Constantino. En el año 324 Licinio fue vencido en la batalla de Adrianópolis (Tracia) (3-7-324); y definitivamente derrotado en la batalla de Crisópolis (Bitinia). Por

intercesión de su hermana Constancia, Constantino perdonó la vida a su cuñado, a condición de que se alejase por completo de la política; y lo relegó a la vida privada en Tesalónica (Macedonia), pero antes de concluir el mismo año 324, Licinio fue asesinado; no se puede afirmar con certeza que fuese por orden de Constantino. De este modo se unificó de nuevo todo el Imperio Romano en la persona de Constantino.

Después del *Edicto de Milán,* Constantino inició una larga serie de privilegios y de leyes muy favorables para la Iglesia, que concluirán a finales del siglo IV con el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio:

— 316-320: Represión del donatismo en el norte de África.

— 318: Se concede a los obispos jurisdicción en causas civiles no sólo para los cristianos, sino también para los paganos que quisieran acudir al tribunal de la Iglesia; y fueron muchos porque su justicia era más rápida y gratuita.

— 321: Se suprime los domingos el trabajo en los tribunales, a fin de que los cristianos puedan asistir al culto; pero no se suprimen los trabajos agrícolas.

— 321: Se reconoce la *manumisión* de los esclavos hecha por la Iglesia; los sacerdotes cristianos pueden dejar libres a sus esclavos sin necesidad de las solemnidades jurídicas habituales.

— 321: Se reconoce a la Iglesia el derecho de recibir herencias.

— 324-337: Múltiples intervenciones de Constantino para reprimir el arrianismo, aunque algunas fueran demasiado ambiguas.

— 330: Constantino traslada la capital del Imperio a la *Nueva Roma,* construida sobre la antigua *Bizancio* en el estrecho del Bósforo, porque, como dice la falsa *Donación de Constantino,* «no es justo que tenga poder el emperador terreno allí donde reside el Emperador celestial, Príncipe de los Sacerdotes y cabeza de la religión cristiana»; de este modo el Papa se convierte en el representante principal de la antigua Roma, lo cual le proporciona un ascendiente muy importante, no sólo para la Iglesia, sino también para la sociedad civil.

— 336: Inauguración de la gran Basílica de San Pedro en el Vaticano. A lo largo y ancho del Imperio, construyó numerosas basílicas: San Salvador de Letrán, San Pablo extramuros, Santo Sepulcro (Jerusalén), de la Natividad en Belén; otras en Tiro, en el norte de África y en muchos otros lugares.

— 337 (22 de mayo): Muere Constantino, tres meses después de recibir el bautismo. La Iglesia oriental lo venera como santo, juntamente con su madre Santa Elena; la Iglesia occidental solamente venera a Santa Helena.

Constantino es llamado con toda justicia *el Grande* por más que haya algunos puntos muy oscuros en su vida, como la muerte de su

cuñado *Licinio* y la muerte de su segunda esposa *Fausta* y de su hijo *Crispo;* tampoco son de alabar algunas injerencias excesivas en los asuntos internos de la Iglesia; con él se empieza a vislumbrar en el horizonte el *dogma político* del emperador como señor de la Iglesia o *cesaropapismo.* Constantino dividió el Imperio entre sus tres hijos: *Constantino II:* las Galias, España y Gran Bretaña; *Constante:* Italia, África, Ilírico, Macedonia y Dacia; *Constancio:* Tracia, Asia Menor, Capadocia, Ponto, Siria y Egipto. Los hijos de Constantino prosiguieron con la misma actitud a favor del cristianismo, pero dejaron a un lado la tolerancia del Edicto de Milán:

— Constante, que había quedado como dueño de todo el Occidente al morir Constantino II en el año 340, prohibió (346 y 347) los sacrificios paganos.

— 347: El emperador Constante continúa con la represión contra los donatistas en África.

— 350: Constancio quedó como único emperador al morir su hermano Constante; y entonces dictó algunas leyes que castigaban con la confiscación de los bienes e incluso con la muerte los sacrificios paganos. Constancio fue un cristiano convencido, pero favoreció en exceso al arrianismo.

— 357: El emperador Constancio ordenó quitar la estatua de la diosa *Victoria* del aula del Senado; pero de nuevo fue repuesta hasta que el emperador Graciano la quitó definitivamente, a pesar de la defensa que a favor de la misma hizo el gran escritor pagano Símaco.

— 361: Al morir Constancio, sube al trono imperial Juliano el Apóstata, sobrino de Constantino; por influjo de sus maestros paganos, apostató del cristianismo; durante su breve reinado (361-363), privó a la Iglesia de sus privilegios; prohibió a los maestros cristianos explicar los autores clásicos; favoreció los cismas y las herejías; escribió un libro contra los cristianos, *Contra Galileos;* restauró y organizó el culto pagano; y, aunque no decretó ninguna persecución, sin embargo, hubo algunos mártires: Santos Juan y Pablo, Basilio de Ancira, Macedonio, Teódulo y Taciano.

— 363-364: El emperador Joviano restituyó a los cristianos todo lo que se les había confiscado en tiempos de Juliano; y privó al paganismo de todos los privilegios que Juliano le había concedido.

— 364-375: Valentiniano I dividió el Imperio con su hermano Valente (364-378) que era arriano convencido y causó muchas vejaciones a los católicos, especialmente al quedar como único emperador cuando murió su hermano Valentiniano (375).

— 376: El emperador Graciano, hijo de Valentiniano I, aconsejado por San Ambrosio de Milán, renunció al título e insignias de *Pontífice Máximo* del paganismo; promulgó nuevas medidas para cristia-

nizar el Imperio, a pesar de la fuerte oposición de los paganos; y prosiguió también con la represión del donatismo en África.

— 379 (agosto): El emperador Graciano prohíbe a los herejes (en la parte occidental del Imperio) cualquier forma de propaganda y confisca sus lugares de culto.

— 380 (febrero): El emperador Teodosio, por un decreto promulgado en Tesalónica, declara al cristianismo religión oficial del Imperio Romano.

— 381 (enero y julio): Teodosio prohíbe el arrianismo en Oriente; y prohíbe también los sacrificios paganos.

— 381 (primavera): Teodosio convoca el Concilio I de Constantinopla que define la divinidad del Espíritu Santo, y condena de nuevo el arrianismo.

— 381 (septiembre): En el Concilio de Aquileya son depuestos los últimos obispos arrianos.

— 382: Graciano suprime en Occidente las subvenciones a los sacerdotes paganos.

— 386: Teodosio cierra todos los templos paganos, los cuales deberían convertirse en iglesias cristianas.

— 389: Teodosio suprime las vacaciones en los días festivos paganos.

— 392 (septiembre): Teodosio prohíbe, como *crimen de lesa majestad,* el culto pagano bajo cualquiera de sus formas. De este modo el edicto de libertad religiosa promulgado en Milán (313) quedaba anulado; triunfaba el cristianismo y los paganos pasaban a la situación de perseguidos; aunque entre ellos no hubo mártires, como había sucedido con los cristianos durante los tres primeros siglos.

Todo esto provocó las iras de los paganos, de modo que en el año 392 estalló una revolución en Occidente contra Valentiniano II que fue asesinado por Arbogasto, el cual, con el apoyo de Flaviano Nicómaco, prefecto del Pretorio, hizo proclamar al pagano Eugenio como nuevo emperador de Roma. Se introdujo de nuevo el culto pagano, y se colocó la estatua de la diosa Victoria en el Senado; pero esta revuelta fue reprimida por Teodosio, al derrotar al usurpador Eugenio (394). Teodosio murió al año siguiente; y de nuevo dividió el Imperio entre sus dos hijos: Arcadio (395-408) recibió el Oriente, y Honorio (395-423) el Occidente.

En el espacio de ochenta años, el cristianismo pasó de ser una *religión perseguida* a ser la *religión oficial del Imperio;* con lo cual no teóricamente, sino en la práctica, se revocaba el principio de *libertad religiosa* establecido en Milán, y el cristianismo se integró, con todos sus riesgos, en la estructura del Imperio Romano.

4. CAUSAS DE LA VICTORIA DEL CRISTIANISMO

Muchas han sido las causas que han esgrimido distintos historiadores para explicar el triunfo del cristianismo sobre el Imperio Romano que tan duramente lo persiguió durante dos siglos y medio. Gibbon ha pretendido explicarlo por la decadencia en que se encontraba el Imperio Romano y su civilización, de manera que el cristianismo ha sustentado su victoria sobre el fracaso de un mundo que estaba moribundo; y, por tanto, el cristianismo no tiene un mérito especial; pero, en realidad, Gibbon no da una solución verdadera, porque ¿a qué se ha debido que el cristianismo triunfase allí donde todas las demás religiones que compitieron con él fracasaron?

Tampoco es suficiente la razón aportada por Arnold Toynbee [11], patrocinada también por la historiografía marxista, que pretende explicar la victoria del cristianismo como la victoria de una revolución proletaria contra una clase superior dominante. Es cierto que el cristianismo ganó la mayor parte de sus adeptos entre las clases inferiores de la sociedad romana, a pesar de que se dirigía a todos los estamentos de aquella sociedad imperial; y precisamente esta universalidad del mensaje cristiano puede ser considerada como uno de los eficaces motores de su triunfo. También a Toynbee y a la historiografía marxista se les podría preguntar: ¿Por qué el cristianismo tuvo una mayor fuerza de atracción que las demás religiones en los estamentos más bajos de la sociedad?

El hecho de que Constantino le prestara su favor al cristianismo tampoco es la causa de su triunfo; en este caso se confunde más bien la causa con el efecto; cuando Constantino dio la libertad al cristianismo (313), no hizo otra cosa que reconocer la victoria ya conseguida por los cristianos; Constantino se alistó en las filas de los vencedores; Galerio, Maximino Daja y el propio Majencio, se habían percatado ya de la inutilidad de seguir persiguiendo a unos hombres que no habían sido vencidos durante dos siglos y medio. Antes o después, un emperador romano se vería obligado a reconocer la victoria conseguida por el cristianismo sobre el Imperio.

La verdadera causa del triunfo del cristianismo hay que buscarla en algún factor proveniente del mismo cristianismo; se ha apelado al nivel moral de los cristianos, ciertamente muy superior al de los paganos; también se ha tenido en cuenta la asistencia caritativa de las distintas comunidades cristianas; pero la causa real, que explica incluso el valor de esa moralidad y de esa caridad fraterna, no es otra que la figura misma de Jesucristo, y el mensaje anunciado por él. Je-

[11] A. TOYNBEE, *Estudio de la Historia* (compendio), I (Madrid 1970) 57.

sucristo fue y sigue siendo la causa de todo lo que se hace y dice en la Iglesia; y en él se afirma el triunfo de la Iglesia.

Por otra parte, la novedad de la libertad constantiniana no era tan grande en sí misma; la aproximación de Constantino, en cuanto emperador, a los cristianos no fue un cambio tan radical como a veces se dice, porque empezando por los apologistas que fomentaban una relación tolerable del Imperio con los cristianos, y pasando por los frecuentes contactos habidos entre los cristianos y las autoridades imperiales, y la tolerancia promulgada por Galerio, no fueron nada más que los peldaños de una larga y empinada escalera que llevó a los cristianos a la plataforma de su libertad y a su reconocimiento oficial en el Imperio, como punto de partida para una estrecha y duradera colaboración.

CAPÍTULO XVI

CISMAS Y HEREJÍAS EN LA IGLESIA DEL SIGLO IV

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *I Concili nella vita de la Chiesa* (Milán 1961); BAREILLE, G., «Donatisme», en DTHC 4; BOULARAND, E., *L'Hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée,* 2 vols. (París 1972); D'ALÈS, A., *Le dogme de Nicée* (París 1926); DOSSETTI, G. L., *Il simbolo di Nicea e Costantinopoli* (Roma 1967); LECLERCQ, H., *L'Afrique chrétienne,* I (París 1904); LÓPEZ CANEDA, R., *Prisciliano, su pensamiento y su problema histórico* (Santiago de Compostela 1966); ORTIZ DE URBINA, I., *El símbolo niceno* (Madrid 1947); ID., *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1967); PUEYO, A. M.ª, *Hacia la glorificación de Osio* (Madrid 1926); RICCIOTTI, G., *Giuliano l'Apostata* (Milán 1956); RONDET, H., *Historia del Dogma* (Barcelona 1972); SCHATZ, K., *Los concilios ecuménicos* (Madrid 1999); TIXERONT, J., *Historia de los dogmas,* 5 vols. (Pamplona 1912).

1. EL CISMA DONATISTA EN EL NORTE DE ÁFRICA

a) **Algo más que simpatías o antipatías personales**

Al morir el obispo Mensurio de Cartago (311) le sucedió en la cátedra episcopal el diácono Ceciliano después de vencer a los otros pretendientes, los presbíteros Broto y Celestio. La Iglesia de Cartago se dividió en dos bandos: el favorable a Ceciliano y el de sus adversarios, al frente de los cuales se puso la rica matrona Lucila, a quien Ceciliano había reprendido en alguna ocasión por su culto supersticioso a las reliquias de los mártires.

Para justificar su actitud rebelde, el bando que se oponía a Ceciliano alegaba la ilegitimidad de su consagración episcopal por dos razones: en primer lugar, por no haber esperado la llegada de los obispos de Numidia; y en segundo lugar, por haber participado en la consagración el obispo Félix de Aptunga, que había sido acusado de haber entregado *(traditor)* los libros sagrados de la comunidad, durante la persecución de Diocleciano.

Entonces, los obispos de Numidia declararon inválida la consagración de Ceciliano, y eligieron (312) en su lugar a Mayorino, que era un fiel servidor de la matrona Lucila. La Iglesia de Cartago quedó así dividida en dos facciones. Al morir Mayorino (313) le sucedió

Donato el Grande, de quien se deriva el nombre de *donatismo* con que se conoce este cisma norteafricano.

Lo que en un principio no era nada más que mera cuestión de simpatías personales, se trocó muy pronto en un cisma que se revistió de unos ropajes doctrinales que justificaran la separación de la Iglesia por parte del grupo partidario de Donato el Grande. El donatismo se apoyó en la praxis cartaginesa de la rebautización de los herejes y en los principios cismáticos de Novaciano, que ya habían sido objeto de discusión a mediados del siglo III entre Cartago y Roma.

En realidad, en el donatismo estaba en juego algo más profundo que una simple cuestión de simpatías personales, porque los donatistas hacían depender la eficacia de los sacramentos de la dignidad o indignidad personal de los ministros que los dispensaban, no sólo en cuanto a la ortodoxia de la fe, sino también en cuanto a la moralidad; y, además, afirmaban que la Iglesia no puede tener pecadores en su seno, de manera que la verdadera Iglesia está compuesta solamente por hombres santos, por hombres puros. En el desarrollo del donatismo se pueden distinguir tres períodos:

b) **Primer período (312-321)**

Los donatistas apelaron al emperador recién convertido al cristianismo, el cual hizo examinar la cuestión en un sínodo romano (octubre 313), que se declaró enteramente favorable al obispo Ceciliano. Los donatistas acudieron de nuevo al emperador, y éste sometió otra vez el asunto a un sínodo celebrado, al año siguiente, en Arlés (314), el cual también se declaró a favor del obispo Ceciliano; y, además, condenó los errores que servían de base al cisma donatista: no hay que rebautizar a quienes habían sido válidamente bautizados por un ministro hereje, con lo cual se legitimaba la validez de los sacramentos administrados por un ministro indigno; de lo contrario, nunca se podría saber cuándo se recibe válidamente un sacramento, porque nunca se podrá tener seguridad plena de la dignidad interior de los ministros.

Los donatistas no sólo no se sometieron a las decisiones sinodales de Arlés, sino que agitaron a la población y ocasionaron grandes alborotos sociales; en vista de lo cual, Constantino publicó un *edicto de unión* por el que se declaró una vez más a favor del obispo Ceciliano, y obligó a los cismáticos a entregar todas sus iglesias a los católicos. La ejecución de este edicto se llevó a cabo con gran rigor; y los soldados dieron muerte a algunos donatistas, lo cual les sirvió de bandera para proclamarse *Iglesia de los mártires*.

c) Segundo período (321-362)

En el año 321, Constantino, por un nuevo edicto, concedió la libertad a los donatistas. En este segundo período, el donatismo se convirtió en *revolución social;* en las filas cismáticas se infiltraron esclavos fugitivos, bandoleros, desertores del ejército y alborotadores, que recibieron el nombre de *circunceliones.* Para tener apariencia de verdadera Iglesia, los donatistas consagraron obispos para todas las ciudades y aldeas del norte de África, de manera que en el año 336 se reunió un sínodo en el que participaron 270 obispos.

Desde el año 340 los *circunceliones* incrementaron sus correrías de rapiña y sus alborotos; lo cual motivó que Constantino II promulgase un nuevo *decreto de unión* (347) que volvía a poner en vigor el decreto de unión promulgado por su padre en el año 316. Los obispos donatistas que no se sometieron, fueron desterrados, entre ellos el propio *Donato el Grande,* que murió en el año 355, a quien sucedió en la dirección del cisma el obispo *Pirminiano* (español o francés), el cual llevó la Iglesia donatista a su máximo esplendor.

d) Tercer período (362-411)

Juliano el Apóstata permitió a los obispos donatistas desterrados regresar a sus sedes episcopales. Pirminiano escribió un libro titulado *Contra la Iglesia de los traidores* (362), al que replicó Optato de Milevi con su libro *Contra el donatista Pirminiano.*

Al morir Pirminiano (390), el cisma empezó a decaer; y, en cambio, la Iglesia católica elevó cada vez más su prestigio, sobre todo con la figura de San Agustín, obispo de Hipona, que se puso al frente de los católicos en la lucha contra el cisma, trabajando para atraer a los cismáticos; pero, al ver la inutilidad de su mansedumbre, recurrió al emperador Honorio, quien publicó un nuevo *edicto de unión* (405), por el que se aplicaban a los donatistas las mismas penas que a los herejes.

El cisma donatista se solucionó definitivamente en la *Conferencia de Cartago* (411), en la que tomaron parte siete delegados por cada parte, restableciéndose la paz de la Iglesia del norte de África. Algunos donatistas de buena fe no se sometieron a las decisiones de la Conferencia de Cartago, y continuaron el cisma hasta la conquista de África por Justiniano (533).

2. EL ARRIANISMO

a) De la experiencia a la formulación dogmática del misterio trinitario

Jesús de Nazaret llevó a su cumplimiento la revelación del misterio de Dios; y lo hizo con *«hechos y palabras»;* no con formulaciones abstractas, sino con un lenguaje vivo, ético-religioso y profético. Posteriormente la Iglesia procuró inculturar el mensaje revelado, a fin de que todos los pueblos pudieran acercarse lo más posible a él; y la primera inculturación o explicación se realizó en las categorías filosóficas griegas.

En los libros del Nuevo Testamento se encuentran los primeros indicios de una «exposición teológica» de la fe, sobre todo en San Pablo y en San Juan; después los intelectuales cristianos iniciaron una explicación teológica sistemática de la fe cristiana que no se ha concluido, sino que deberá progresar indefinidamente, al paso de las diferentes Iglesias locales; pero siempre bajo la luz del magisterio de la Iglesia universal, a fin de colocar la certeza última de la única verdad, por encima de todas las opiniones divergentes entre sí. Esto se realiza mediante la obra magisterial de la Iglesia, especialmente en las definiciones dogmáticas de los Concilios ecuménicos.

La pregunta fundamental será siempre ésta: ¿de qué modo las verdades reveladas se tradujeron, desde el sencillo lenguaje del mensaje religioso de Jesús de Nazaret, a fórmulas teológicas concretas? La especulación teológica se interesó primero por el misterio trinitario, y posteriormente por el misterio cristológico porque, mientras no se solventara el dogma trinitario, tampoco se podía solventar el dogma cristológico; no se puede «aceptar» el misterio de Cristo, si previamente «no se acepta» el misterio de Dios, uno y trino.

La Iglesia tiene hoy día conciencia explícita de que el *Dios revelado es Padre, Hijo y Espíritu Santo;* pero no siempre fue así. Se suele decir que el Padre se ha manifestado plenamente en el Antiguo Testamento y su persona divina nunca ha sido objeto de discusión o controversia; el Hijo se ha manifestado con total claridad en el Nuevo Testamento, pero fue en el Concilio I de Nicea (325) cuando fue definida su *«consustancialidad»* con el Padre; y el Espíritu Santo fue anunciado por Jesús, se manifestó en los orígenes de la Iglesia y en su posterior desarrollo, pero su condición de tercera Persona de la Trinidad no se definió como dogma hasta el Concilio I de Constantinopla (381).

Ya se ha visto en un capítulo anterior que los cristianos de los tres primeros siglos, tomando como punto de partida la *monarquía* del Padre, tuvieron que explicar después la divinidad del Hijo y del

Espíritu Santo; y ahí surgieron distintas opiniones, unas ortodoxas y otras heréticas.

b) **Arrio**

Arrio, presbítero de Alejandría, había nacido en Libia (256), y se formó teológicamente a la sombra de Luciano, fundador de la Escuela de Antioquía. El patriarca Alejandro le encomendó la cura pastoral en la Iglesia de Baucalis, un suburbio de Alejandría, donde consiguió un gran ascendiente entre los fieles, y especialmente entre las vírgenes, por su ascetismo y sus extraordinarias cualidades de orador.

La doctrina teológica de Arrio giraba por completo en torno a la unidad de Dios; y, tomando esta unidad de Dios como fundamento, había que repensar todo lo demás. Dios es el UNO por antonomasia; el monoteísmo ya había sido filosóficamente demostrado por todos los grandes filósofos de Grecia. Según Arrio, que en esto dependía de la filosofía platónica, el Dios absolutamente uno, trascendente y estable en sí, no tolera ni pluralidad en sí, ni una relación o vinculación con la materia. Por consiguiente, si en el Dios que se revela existe alguna pluralidad y diferencia, es decir, una distinción entre el Padre y el Hijo, esto no puede pertenecer al orden del Absoluto, sino al orden de lo creatural.

Arrio mantiene los términos tradicionales, como Cristo es «Hijo de Dios», Cristo «es Dios», pero los interpreta en un sentido restrictivo; Cristo es Dios, pero solamente en cierta medida, porque para él solamente el Padre es «verdadero Dios» [1]. Arrio entiende la naturaleza del Logos como mediador de la creación según el modelo conceptual del *Demiurgo* platónico, el intermediario entre Dios y el mundo material. El Logos es prototipo de la creación, una criatura plena, a imagen y semejanza del Dios invisible, pero no puede pertenecer plenamente al ámbito de lo divino, sino al ámbito de la creación propiamente dicha; y, por consiguiente, hubo un tiempo en el que el Logos no existía. Él es la *primera* criatura, el *instrumento,* por el que todo ha sido creado. El Logos es resultado de la libre, y no necesaria, decisión de la *voluntad* del Padre, *no de la necesidad de su esencia.*

Con estas teorías, parecía que Arrio no hacía otra cosa que radicalizar el *subordinacionismo,* predominante en los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos que en alguna manera «subordinaban»

[1] SCHATZ, K., *Los concilios ecuménicos,* p.27.

el Hijo al Padre; y de este modo la doctrina arriana no constituía, a primera vista, una *novedad,* sino una *continuación* de la teología tradicional; y parecía una explicación lógica porque, de lo contrario, una identificación demasiado diferenciada del Hijo con el Padre le parecía que conduciría necesariamente al atolladero del *modalismo* trinitario ya condenado por la Iglesia.

En el fondo, Arrio tampoco reconocía la humanidad de Cristo en sentido pleno, pues el Logos para él no es Dios, sino el «alma del mundo», que se une a un cuerpo, en cuanto que asume la carne, pero no se hace hombre, sino que ocupa el puesto del alma humana en Jesús de Nazaret; es decir, Cristo no es Dios y hombre, sino un ser intermedio [2].

c) **El Concilio I de Nicea (325)**

Para contrarrestar las doctrinas de Arrio, el patriarca Alejandro reunió un sínodo en Alejandría (321) en el que tomaron parte unos cien obispos de Egipto; y todos, a excepción de Segundo de Tolemaida y Teonas de Marmárica, condenaron las doctrinas de Arrio. Alejandro informó a los obispos orientales y al mismo Papa sobre los errores de Arrio que huyó a Cesarea de Palestina, donde fue bien recibido por el obispo Eusebio, el padre de la *historia eclesiástica.*

Desde Cesarea emprendió una campaña a gran escala; propagaba su doctrina a través de cartas; escribió un libro, *Thalía,* en prosa y verso, y compuso canciones que se hicieron muy populares. Consiguió numerosos adeptos entre los obispos; Eusebio de Nicomedia lo recibió en su casa y reunió un sínodo que absolvió a Arrio.

Después de su victoria sobre Licinio (324), Constantino se preocupó por la paz eclesial que se había roto en Alejandría; envió a su asesor religioso, Osio de Córdoba, con cartas para Alejandro y para Arrio que había regresado a la ciudad; pero Osio no consiguió ni la retractación de Arrio ni la paz eclesial; en vista de lo cual, aconsejó al emperador que convocase un *Concilio universal* para resolver el problema.

Constantino aceptó el consejo de Osio y convocó un concilio universal, es decir, un concilio en el que participaran obispos provenientes de todo el mundo. Hasta aquel momento habían existido muchos sínodos o concilios, más o menos numerosos, pero solamente habían tomado parte en ellos obispos de la región. Ahora se trataba de un concilio al que eran convocados obispos de todo el mundo,

[2] Ibid., 28.

aunque no todos los obispos del mundo. Si Constantino era, desde su victoria sobre Licinio, emperador único, verdadero señor del mundo, ¿qué cosa más conveniente y conforme con los designios del cielo que convocar a obispos de todo el mundo para resolver un problema de tanta trascendencia como la divinidad de Jesucristo?

El Concilio de Nicea es reconocido por la Iglesia como el primer concilio ecuménico, aunque no reúne las condiciones de tal, según las normas del Derecho canónico actual, pues no fue convocado por el Papa, sino por el emperador, como sucederá con los seis concilios ecuménicos siguientes; pero el Papa aceptó y legitimó la convocación imperial, enviando sus propios legados; solamente el Concilio II de Constantinopla (553) fue convocado contra la voluntad del Papa, aunque también acabó legitimándolo.

El emperador convocó obispos de Oriente y de Occidente; y para facilitarles el acceso a Nicea, puso a su disposición la posta imperial. El Concilio I de Nicea es conocido como el «concilio de los 318 Padres» que fueron asemejados a los 318 siervos de Abraham con los que rescató de la cautividad a Lot (Gén 14,14); pero en realidad solamente tomaron parte en él unos doscientos obispos, que en su casi totalidad procedían de la Iglesia oriental; de la Iglesia occidental solamente estuvieron presentes Osio de Córdoba, dos presbíteros delegados del papa Silvestre, Ceciliano de Cartago y probablemente otros tres obispos. Constantino prefirió celebrar el concilio en la pequeña ciudad de Nicea, donde tenía él su palacio de verano, en una de cuyas aulas tuvieron lugar las sesiones conciliares.

El concilio se inauguró, con un discurso del propio Constantino, el día 25 de mayo del año 325, y duró cerca de dos meses. No se sabe con certeza qué personalidad presidió el concilio porque no existen actas de las reuniones, sino solamente sus resultados, es decir, el *Credo niceno* y algunos cánones disciplinares; pero lo más seguro es que la presidencia fue ocupada por Osio de Córdoba, como representante del emperador, porque en todas las listas de los Padres de este concilio figura en primer lugar; y después de él aparecen siempre los delegados del papa Silvestre. Es probable que para Constantino el concilio no fuese otra cosa que un consejo de expertos en materia de fe; y, en cambio, para los obispos no era nada más que un concilio episcopal que se ocupaba de los asuntos de fe y costumbres, aunque con una representación más universal.

d) El Hijo «consustancial» con el Padre

Hasta no hace aún mucho tiempo, siempre se había sostenido que el Concilio de Nicea había tomado el Credo bautismal de la Iglesia

de Cesarea de Palestina como base para la formulación de la doctrina en torno a la divinidad del Hijo; hoy día se pone en duda; pero haya sido o no así, lo cierto es que las adiciones del concilio niceno van expresamente dirigidas contra la doctrina de Arrio: «Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza *(homoousios)* que el Padre».

De este modo algunos *enunciados tradicionales* sobre Jesús, como «Hijo de Dios», «Primogénito de todas las criaturas», «Dios de Dios», que Arrio aceptaba, pero que interpretaba erróneamente, quedaban precisados de tal modo que la doctrina de Arrio era condenada sin paliativos: la expresión «Hijo de Dios» quedaba clarificada con la expresión «de la misma sustancia del Padre» *(homoousios);* y para eliminar cualquier ambigüedad relativa a la dimensión creatural que Arrio atribuía al Hijo, se clarificaba así: «engendrado no creado». De este modo se afirmaba que la procesión del Hijo respecto del Padre no es el resultado de un acto libre de su voluntad, ni, menos aún, una «creación de la nada», sino algo que existe en Dios mismo desde la eternidad. Y la expresión tradicional «Dios de Dios» que también Arrio aceptaba, fue matizada así: el Hijo es «Dios verdadero de Dios verdadero»; de modo que se afirmaba sin posible ambigüedad que el Hijo es Dios en sentido pleno.

El término *homoousios,* para significar que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, se convirtió en el *concepto clave, el santo y seña* de la lucha de la fe verdadera contra la herejía arriana.

Según San Atanasio, la posición de Osio de Córdoba fue determinante para la introducción de este término; y ciertamente existen motivos para suponer que ese término procede de la teología trinitaria de la Iglesia occidental, y que ya antes del Concilio I de Nicea había sido asumido por las Iglesias de Alejandría y Antioquía, aunque esto puede ser discutible.

Arrio y sus partidarios tuvieron plenas facilidades para defender sus teorías; pero chocaron frontalmente con la argumentación implacable de Atanasio, diácono de Alejandría, que participó en el concilio en calidad de secretario del patriarca Alejandro, y a quien sucedió poco después en aquella sede patriarcal.

La condena de Arrio como hereje fue aceptada por todos los participantes en la asamblea conciliar, menos los obispos Segundo de Ptolemaida y Tomás de Marmárica, que fueron desterrados juntamente con Arrio; Eusebio de Nicomedia también simpatizaba con Arrio, y poco después también fue desterrado.

El Concilio de Nicea se ocupó también del cisma de Melecio que por espacio de una década había tenido dividida a la Iglesia de Egipto; durante la persecución de Diocleciano, el obispo Pedro de Alejandría se ausentó de su sede y otros obispos habían sido encarcela-

dos; entonces Melecio ocupó la silla alejandrina, pero el obispo Pedro lo excomulgó; y un sínodo celebrado en Alejandría en torno al año 304, depuso solemnemente al usurpador Melecio; éste no se sometió y la Iglesia de Alejandría se dividió. El obispo Pedro murió mártir en el año 311, y Melecio fue desterrado, perdurando el cisma hasta el Concilio de Nicea, que lo condenó; y desde entonces sus partidarios se fusionaron con los arrianos.

El Concilio de Nicea promulgó también algunos cánones disciplinares. En uno de ellos se establecía la precedencia de las Iglesias de Oriente: en primer lugar Alejandría, después Antioquía; y en tercer lugar, se reconocía un cierto honor a la Iglesia-Madre de Jerusalén. En otros cánones se prohibió la ordenación de recién bautizados, de eunucos y de quienes hubieran apostatado durante la persecución; se estableció la vida común de clérigos, y se reorganizó la vida comunitaria de las vírgenes; se condenó la usura; se estableció la fecha de la Pascua conforme a la tradición romana; y se encargó a la Iglesia de Alejandría el cálculo de la fecha de la Pascua, que debería comunicar a las demás Iglesias en una carta sinódica.

e) El arrianismo después de Nicea: Constantino y sus sucesores

Constancia, hermana de Constantino, tomó bajo su protección a Eusebio de Nicomedia; hizo que el emperador levantara el destierro a los condenados en Nicea, de modo que en el año 328 ya estaban en sus respectivas sedes episcopales. Los *eusebianos* emprendieron entonces una feroz campaña contra los principales defensores de la ortodoxia nicena, y consiguieron la destitución de los obispos Eustacio de Antioquía, Asclepio de Gaza, Eutropio de Adrianópolis y Marcelo de Ancira; y después de varios intentos, con horribles calumnias vertidas contra él en el sínodo de Tiro, consiguieron la destitución de San Atanasio, que fue desterrado a Tréveris (335); es el primero de los cinco destierros que tendrá que sufrir. Los eusebianos consiguieron también la rehabilitación de Arrio; pero murió la víspera de la fecha establecida para su readmisión en la comunidad alejandrina (336).

Al morir Constantino (337), sus hijos dieron un decreto colectivo por el que se permitía el regreso de todos los obispos católicos que habían sido desterrados; también Atanasio regresó a Alejandría; y entonces un sínodo en el que participaron más de cien obispos reconoció su inocencia y declararon inválida la sentencia del sínodo de Tiro que lo había condenado; pero Eusebio de Nicomedia y sus partidarios no se dan por satisfechos y consiguen que Atanasio sea des-

terrado de nuevo, esta vez a Roma (339), donde fue recibido con gran admiración y aplauso de aquella comunidad. Al año siguiente, los eusebianos apelaron al papa Julio (336-352) contra San Atanasio; en el mismo año 340, el Papa reunió un sínodo en Roma, en el que San Atanasio, Marcelo de Ancira y otros obispos y clérigos que habían sido destituidos por los arrianos, fueron declarados inocentes y rehabilitados. El Papa comunicó a los eusebianos las decisiones del sínodo.

Los eusebianos, bajo la presidencia del propio Eusebio de Nicomedia que había logrado, contra los cánones, ser trasladado a la sede de Constantinopla, se reunieron en un sínodo celebrado en Antioquía (341), en el que confirmaron la destitución de San Atanasio; y redactaron cuatro fórmulas de fe, todas ortodoxas, aunque no incluyen en ninguna de ellas la palabra *homoousios* que, entre tanto, se había convertido en el santo y seña de la fe de Nicea. Eusebio murió al año siguiente (342) y le sucedió *Macedonio* en la silla episcopal de Constantinopla. Eusebio de Nicomedia en realidad no había aceptado propiamente la herejía de Arrio, sino que pertenecía al grupo de los llamados *semiarrianos,* que no comulgaban con las doctrinas extremistas de Arrio, pero simpatizaban con él.

En el año 343, el emperador Constancio, a instancias del papa Julio, convocó el concilio de Sárdica, que inicialmente se pretendía que fuera ecuménico; participaron en él 90 obispos occidentales y 80 orientales; pero éstos abandonaron el concilio, a pesar de los esfuerzos de Osio de Córdoba, presidente del Concilio, por retenerlos. Los obispos occidentales continuaron solos el concilio. Se examinaron de nuevo las causas de San Atanasio y de Marcelo de Ancira, y se les declaró inocentes; se dictaron también algunos cánones contra las injerencias de los obispos áulicos, sobre la obligación de la residencia de los obispos en sus sedes episcopales, y sobre la regulación de los procesos contra los clérigos. El concilio de Sárdica reconoció expresamente el derecho de apelación al obispo de Roma. Este concilio, a pesar de la convocación en tal sentido, nunca ha sido reconocido como ecuménico.

f) Triunfo momentáneo del arrianismo

En el año 345, Constancio permite el regreso de San Atanasio a Alejandría, merced al influjo de su hermano Constante, que favorecía abiertamente a los católicos. Durante los años 346-350 cesaron las controversias arrianas y reinó la paz en toda la Iglesia; pero en el año 350 fue asesinado Constante, y Constancio quedó como dueño

de todo el Imperio Romano, y de nuevo el arrianismo levantó su cabeza.

En el año 352 muere el papa Julio y le sucede el papa Liberio (352-366). Al año siguiente, a instancias del nuevo Papa, Constancio convoca un sínodo para Arlés, que fue dominado por los obispos arrianos Ursacio y Valente; en este sínodo se condenó de nuevo a San Atanasio; se obligó a los obispos a firmar por la fuerza las Actas del sínodo, incluidos los legados papales. Paulino de Tréveris, que se negó a firmar, fue desterrado. El papa Liberio protestó enérgicamente ante Constancio y exigió la celebración de otro concilio en el que los Padres tuvieran garantizada la libertad.

El nuevo concilio se celebró en Milán (355); pero fue también dominado por los obispos Ursacio y Valente, los cuales consiguieron de nuevo la condena de San Atanasio; los Padres también tuvieron que firmar las Actas a la fuerza. Lucífero de Cágliari, legado del Papa, y Eusebio de Verceli, que se negaron a firmar, fueron desterrados. También fueron desterrados el papa Liberio a Berea (Macedonia), Osio de Córdoba, casi centenario, a Sirmio (Ilírico); y, al año siguiente (356), San Atanasio es desterrado por tercera vez, y se refugió entre los monjes de la Tebaida (Egipto).

En el año 357 se reunió un concilio en Sirmio en el que los arrianos se dividieron en tres facciones: *arrianos extremistas,* capitaneados por los obispos Aecio y Eudoxio; *semiarrianos,* que defienden que el Hijo es *semejante* al Padre según la sustancia *(homeousianos);* y una *facción intermedia* que defendía que el Hijo es *semejante al Padre según las Escrituras,* capitaneada por Acacio de Cesarea *(acacianos).*

La fórmula de fe redactada en ese concilio era a todas luces herética; y fue rechazada tanto por el pueblo como por la mayor parte de los obispos. Entonces Basilio de Ancira logró del emperador Constancio la convocación de otro concilio que se había de celebrar también en Sirmio (358) en el cual se redactó una nueva fórmula de fe que, aunque no empleaba la palabra *homousios,* es plenamente ortodoxa; pero esta palabra, convertida en santo y seña de la fe católica, ya no podía ser obviada, por lo que las controversias continuaron.

g) **Derrota definitiva del arrianismo**

Después del Concilio de Sirmio (358), el papa Liberio pudo regresar a Roma; algunos autores de los siglos IV y V insinúan que el papa Liberio tuvo que hacer algunas concesiones al emperador Constancio. Ciertamente el papa Liberio no firmó la fórmula heréti-

ca del año 357, pero parece que firmó la fórmula de fe del Concilio del año 358 y consintió en la destitución de San Atanasio.

Algo semejante ocurrió con el venerable obispo Osio de Córdoba. Los arrianos querían doblegar a toda costa la firmeza de este campeón de la fe de Nicea, y airearon que lo habían conseguido; pero las fuentes que lo afirman son sospechosas. Según San Atanasio, Osio no firmó ninguna fórmula de fe herética; pero habría aceptado la condena de San Atanasio: «cedió a los arrianos un instante, no porque nos creyera a nosotros reos, sino por no haber podido soportar los golpes a causa de la vejez» [3]. «Y, si bien es verdad que al fin, como anciano y débil de cuerpo, cedió por un momento a los arrianos a causa de los golpes sin medida que sobre él descargaron, y de la conspiración contra sus parientes; esto mismo demuestra la maldad de aquéllos, los cuales se esfuerzan en todas partes por hacer ver que no son cristianos de verdad» [4]. Osio es venerado como santo por las Iglesias de Oriente; y celebran su fiesta el día 27 de agosto [5].

Después del tercer concilio de Sirmio (358), Constancio quiso unificar la fe del Imperio, obligando a los obispos a suscribir una fórmula de fe semiarriana. Por instigación de Ursacio y de Valente, el emperador convocó dos concilios: uno en Rímini, para los occidentales, y otro en Seleucia para los orientales. A los dos concilios se les propuso una misma fórmula de fe; una delegación de cada concilio firmó el 31 de diciembre del año 359 esta fórmula, que no era herética, pero no empleaba la palabra *homousios*. El emperador la impuso a todos los obispos, bajo pena de destierro; solamente el papa Liberio y algunos otros obispos se negaron.

En el año 361 murió el emperador Constancio, y le sucedió en el trono imperial Juliano el Apóstata, que permitió de inmediato el regreso de todos los obispos desterrados con la malévola intención de que se hicieran la guerra unos a otros. En París se celebró un sínodo que restableció la fe católica en todo el Occidente.

San Atanasio regresó a Alejandría en el año 362, y presidió el *Concilio de los Confesores*, llamado así porque en él tomaron parte veinte obispos que habían confesado y padecido por la fe; en él se decidió que se tratara con benevolencia a quienes se habían pasado al arrianismo; se definió la divinidad del Espíritu Santo, y se condenó el *apolinarismo*, una herejía que toma su nombre de Apolinar de Laodicea, quien por poner a salvo la divinidad del Hijo, puso en peligro su humanidad, pero murió en paz con la Iglesia (395). Ante el

[3] SAN ATANASIO, *Apologia contra arianos*, 89: PG 25,409.

[4] SAN ATANASIO, *Apologia de fuga*, 5: PG 25,650; cf. ID., *Historia Arianorum ad monachos*, 45: PG 25,749.

[5] A. M.ª PUEYO, *Hacia la glorificación de Osio*, p.192-201.

éxito resonante que había alcanzado San Atanasio, al regresar a Alejandría, Juliano el Apóstata decretó su *cuarto destierro;* pero al morir Juliano, el nuevo emperador, Joviano, le revocó el destierro.

Con la llegada del emperador Valente, que era arriano, el arrianismo dominó de nuevo la situación eclesial en Oriente durante diez años; y de nuevo quien había sido el portaestandarte de la fe católica y *martillo de herejes,* San Atanasio, fue desterrado por quinta y última vez.

En el año 369, un sínodo romano, presidido por el papa español San Dámaso, en el que tomaron parte noventa obispos, proclamó de nuevo la *consustancialidad del Hijo con el Padre,* y se definió también la divinidad del Espíritu Santo. Los obispos orientales acudieron a San Dámaso en demanda de ayuda para restablecer la paz en aquellas Iglesias. Y con la llegada de los emperadores Graciano y Teodosio (379), la fe de Nicea triunfó definitivamente.

h) **Algunos cismas, consecuencia del arrianismo**

El obispo de Constantinopla, Macedonio, negaba la divinidad del Espíritu Santo *(macedonianismo),* porque lo consideraba inferior al Hijo, como, según él, también el Hijo es inferior al Padre; esta herejía consiguió algunos adeptos que se propagaron por Tracia y Bitinia, siendo sus principales opositores San Atanasio, San Basilio y San Ambrosio.

Fotino de Sirmio defendió un *adopcionismo* parecido al de Pablo de Samosata; fue combatido tanto por los arrianos como por los católicos. El Concilio de Sirmio (351) anatematizó su doctrina, pero la continuaron sus discípulos *(fotinianos).*

El cisma de Melecio de Antioquía, se originó cuando fue depuesto el obispo católico Eustacio, y fue entronizado el arriano Melecio. En el año 360, el obispo de los arrianos fue depuesto por Juliano el Apóstata, pero en su lugar colocó a otro arriano, de modo que en Antioquía existían al mismo tiempo tres obispos: Eustacio (católico), Melecio (arriano), que conservó algunos seguidores al ser depuesto, y el nuevo obispo arriano entronizado en lugar de Melecio. Al morir el obispo católico Eustacio (360), Lucífero de Cágliari colocó en su lugar a Paulino, pero este cisma obstaculizó la paz de la Iglesia antioquena hasta el año 415.

El *cisma luciferiano* tuvo como autor a Lucífero de Cágliari, que no aceptó la benignidad con que San Atanasio había tratado a los arrianos en el *Concilio de los Confesores* (362), y rompió la comunión con él. Este cisma se propagó por Cerdeña, y algo también por España, y duró hasta principios del siglo V.

El llamado *cisma romano* fue una consecuencia del destierro del papa Liberio; en su ausencia un tal Félix se proclamó obispo de Roma (355); pero, al regresar el papa Liberio, el antipapa Félix fue abandonado por todos; y murió en el año 365. Al subir al solio pontificio San Dámaso (366-382), se produjo también un pequeño cisma capitaneado por el antipapa Ursino, que fue desterrado a Colonia.

Marcelo de Ancira, que había sido uno de los grandes defensores de la divinidad del Hijo contra los arrianos, más tarde cayó en una especie de *sabelianismo.*

En el Concilio I de Constantinopla (381) fue condenado de nuevo el arrianismo; y con esta condena las Iglesias orientales se vieron libres de esta plaga; pero no así las occidentales, porque algunos obispos, entre ellos Ulfilas, consagrado por Eusebio de Nicomedia, que era semiarriano, evangelizaron algunos pueblos bárbaros, antes de su emigración hacia Occidente; y, por eso, cuando estos pueblos invadieron la parte occidental del Imperio Romano, llevaron consigo sus creencias arrianas, y durante varios siglos los católicos tuvieron que sufrir grandes vejaciones.

i) Efectos negativos y efectos positivos del arrianismo

El arrianismo no fue solamente una controversia teológica, sino algo muy complejo que, durante un siglo, afectó a la vida de las comunidades cristianas, tanto por lo que se refiere a su vida interna como a sus relaciones con el Estado, con efectos negativos y también positivos.

Entre los *efectos negativos* cabe destacar los siguientes:

1) La cura pastoral fue prácticamente abandonada por los Pastores, porque la mayor parte de su tiempo lo empleaban en ir y venir a los sínodos y concilios. Y, además, con demasiada frecuencia se sucedían obispos católicos y arrianos en una misma sede episcopal. Y todo esto acaecía en un tiempo en que los paganos estaban entrando en masa en la Iglesia, a los que se les debería haber prestado una atención especial.

2) Hubo una excesiva dependencia de los obispos respecto al poder del Estado, sobre todo en tiempos del emperador Constancio; los continuos recursos a la autoridad imperial acabaron por convencer a ésta de que tenía legítimo poder para interferir en los asuntos internos de la Iglesia, hasta el punto de que imponían fórmulas de fe, desterraban a los obispos e imponían obispos complacientes en las comunidades. Con el arrianismo empezó el verdadero *cesaropapismo.*

3) Se inició un distanciamiento entre las Iglesias orientales y las occidentales; en el Concilio de Sárdica ya se produjo una división entre estos dos bloques episcopales.

4) Si bien es verdad que, durante algunos momentos, el Primado romano se debilitó en gran medida, sin embargo, al concluir la contienda, salió ganando, por las frecuentes apelaciones de los obispos orientales a la Sede de Pedro.

Pero estos efectos negativos tuvieron su contrapartida en una serie de *efectos positivos* que delimitaron ciertas actitudes fundamentales para la Iglesia del futuro:

1) La teología experimentó un gran progreso, debido a la necesidad de refutar una y otra vez toda clase de doctrinas heréticas o, al menos, erróneas; estas contiendas doctrinales hicieron emerger teólogos excepcionales, como Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Hilario de Poitiers, y otros muchos.

2) Se clarificó la idea de comunión eclesial por los abusos y facilidad con que unos obispos excomulgaban a otros; hasta que se llegó a la convicción de que la comunión en la misma fe, implica también la comunión en los aspectos fundamentales de la disciplina eclesiástica.

3) Hubo muchos obispos que dieron ejemplo de una extraordinaria fortaleza a sus fieles: Atanasio de Alejandría, Osio de Córdoba, Eusebio de Vercelli, Basilio de Cesarea de Capadocia, Dionisio de Milán, Hilario de Poitiers y muchos otros. La fortaleza de estos nuevos héroes de la fe tuvo mucha más importancia que la debilidad de muchos otros obispos.

4) El primado del obispo de Roma salió muy clarificado y fortalecido de la contienda arriana, como sucesor de Pedro; jefe supremo del episcopado universal; suprema autoridad en materia de fe y en materia de disciplina; y, sobre todo, como árbitro y fuente de la comunión eclesiástica.

5) La fe del pueblo sencillo salió en general fortalecida; los fieles en su conjunto no entendían las sutilezas que se traían entre manos muchos obispos. En Occidente, ciertamente el pueblo fiel creía que Cristo era Dios, sin distinción de ninguna clase; en Oriente, en cambio, quizás habría que matizar más la cuestión, pero en general los fieles también creían explícitamente en la divinidad del Hijo, porque, según dice San Hilario de Poitiers, los arrianos en su predicación a la comunidad decían lo mismo que los católicos, de modo que «predicaban de una manera, y pensaban de otra distinta»; pero los fieles, al oírlos, entendían lo que las palabras indicaban, sin mayores complicaciones ni sutilezas; por eso concluye el santo: «son más santos los oídos del pueblo que el corazón de los sacerdotes» [6].

[6] SAN HILARIO DE POITIERS, *Contra Auxentium,* 6: PL 10,612.

3. PROCLAMACIÓN DOGMÁTICA DE LA DIVINIDAD DEL ESPÍRITU SANTO

a) De la experiencia a la reflexión teológica

La primera reflexión teológica propiamente dicha sobre el Espíritu Santo comienza en el siglo II, se prolonga a través del siglo III, y llega a su madurez plena en los siglos IV y V. Esta primera reflexión fue provocada por las controversias gnósticas, porque fueron las escuelas gnósticas las que dieron los primeros pasos sobre el misterio trinitario [7].

Las herejías gnóstica y montanista separaban el Espíritu Santo de Cristo y de la creación. Es un hecho cierto que, a lo largo de la historia de la Iglesia, todas las controversias relativas a la Iglesia siempre han ido acompañadas por una controversia en torno al Espíritu Santo.

Las Escuelas de Asia (Alejandría y Antioquía) y de África (Cartago), con Tertuliano, San Cipriano, San Agustín, que defendían a la *Magna Iglesia* en contra del sectarismo de la *Pequeña Iglesia,* se apoyaban para su reflexión teológica en los datos que sobre el Espíritu Santo aportaban la Sagrada Escritura y los escritos inmediatamente posteriores al Nuevo Testamento.

Posteriormente se produjo una auténtica conjunción de esfuerzos por parte de los autores más importantes de todas las principales Escuelas teológicas, que pusieron los cimientos para la evolución posterior de la teología sobre el Espíritu Santo: Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, por las Escuelas de Asia; Clemente de Alejandría y Orígenes, por la Escuela de Alejandría; y Tertuliano, por la tradición teológica de Cartago; las formulaciones dogmáticas sobre el Espíritu Santo y el lenguaje teológico específico sobre el misterio trinitario resultarían incomprensibles sin la iluminación y la guía de estos autores.

En la teología del Espíritu Santo, sin embargo, hay grandes diferencias, no sólo entre las distintas escuelas teológicas antiguas, sino también entre los autores de una misma escuela, por más que todos se afirmen sólidamente sobre la misma regla de fe.

La tradición alejandrina, representada muy especialmente por Clemente, Orígenes y Atanasio, siguió más de cerca las categorías filosóficas griegas, y especialmente las platónicas; y a ellos habría que añadir aquel grupo de espléndidos teólogos unidos por lazos de amistad y de parentesco: San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San

[7] A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo* (Estudios Valentinianos IV, Analecta Gregoriana 158; Roma 1966).

Gregorio Niseno; y la mayor parte de los occidentales, como Hilario de Poitiers y San Agustín.

Sin embargo, pocos temas hay tan oscuros en la teología prenicena, y aun posnicena, como el de la procesión del Espíritu Santo. «La dificultad radica en las fuentes mismas de la revelación, nada explícitas sobre el particular y, lo que es peor, demasiado genéricas. Falta un término, un nombre personal. "Espíritu", denominación muy vaga, más vale para significar, aun en Dios, la naturaleza común que una denominación personal» [8].

El Concilio de Nicea (325), a pesar de que centró todos sus trabajos en torno a la divinidad del Hijo, abrió un ancho cauce para profundizar en la teología del Espíritu Santo, especialmente cuando se abrieron de una manera específica las controversias en torno al Espíritu Santo, directamente provocadas por Macedonio y Eunomio, y que culminarán con la proclamación de la personalidad divina del Espíritu Santo en el Concilio I de Constantinopla.

b) **El Concilio I de Constantinopla (381)**

En la última etapa del arrianismo, varios obispos orientales habían pedido la celebración de un concilio ecuménico para solventar las numerosas controversias surgidas después del Concilio de Nicea; pero no se celebró hasta el año 381, no tanto por dificultades eclesiales propiamente dichas cuanto por dificultades políticas, aunque éstas influyeran en aquéllas, y viceversa.

El emperador Teodosio accedió, por fin, a los deseos de la mayor parte de los obispos orientales; y convocó el concilio para el año 381; por tanto, al no ser convocados los obispos occidentales, y también por el modo como se desarrollaron sus actividades, en principio este concilio no fue considerado como ecuménico, aunque posteriormente se le reconoció este carácter.

Asistieron 150 obispos católicos, entre los cuales sobresalieron Melecio de Antioquía, Eladio de Cesarea de Capadocia, Cirilo de Jerusalén, Timoteo de Alejandría, y los dos hermanos de San Basilio: Gregorio de Nisa y Pedro de Sebaste. Asistieron también 36 obispos semiarrianos, al frente de los cuales estaba Eleusio de Cícico. El concilio fue presidido por Melecio de Antioquía, y al morir éste, le sucedió en la presidencia Gregorio de Nacianzo.

[8] A. ORBE, *Introducción a las teologías de los siglos II y III* (Analecta Gregoriana 248; Roma 1987) 107.

c) Símbolo niceno-constantinopolitano

Es lógico que quienes negaban la divinidad del Hijo, negasen también la divinidad del Espíritu Santo. El Símbolo aprobado en el Concilio I de Constantinopla se diferencia del Símbolo niceno básicamente en que se le han añadido algunas cláusulas sobre el Espíritu Santo y su obra salvífica.

Este segundo concilio ecuménico, al referirse al Espíritu Santo, evitó cuidadosamente la palabra *homoousios,* a fin de no cerrar el diálogo con los «macedonianos», pero inútilmente porque éstos, después de rechazar expresamente esa palabra, se marcharon.

El concilio constantinopolitano I definió la divinidad del Espíritu Santo con un lenguaje salvífico, hablando de él como «Señor y dador de Vida»; que «procede del Padre»; y «es alabado y glorificado a un tiempo con el Padre y con el Hijo»; y, a continuación, se enumeran las obras del Espíritu Santo: «habló por los profetas», «perdón de los pecados», «resurrección de la carne», y «vida eterna».

Estas cláusulas, añadidas al Credo niceno, dieron como resultado el *Credo niceno-constantinopolitano,* que no tuvo gran difusión hasta que el Concilio de Calcedonia (451) lo hizo suyo.

Los Padres conciliares confirmaron el anatema contra todas las herejías, especialmente contra las trinitarias defendidas por los *eunomianos, anomeos, arrianos, eudoxianos, macedonianos, sabelianos, marcelianos, fotinianos y apolinaristas* [9].

d) Cuestiones disciplinares

San Gregorio Nacianceno ocupaba de hecho la sede episcopal de Constantinopla, pero no había sido canónicamente designado porque previamente había sido designado obispo de Nacianzo, ya que el canon 15 de Nicea prohibía el traslado de los obispos de una sede a otra; no obstante, los Padres conciliares lo ratificaron y reconocieron como tal, apoyándose en el hecho de que él no había tomado posesión de la sede episcopal de Nacianzo, sino que era simple coadjutor de aquella sede. Ahora bien, cuando llegaron Timoteo de Alejandría y los obispos egipcios, que no habían estado presentes en la inauguración del concilio, se negaron a reconocer la validez de la designación de Gregorio Nacianceno para la sede episcopal de Constantinopla; y Acolio de Tesalónica se adhirió a esta opinión de los egipcios porque el papa San Dámaso tampoco aceptaba que se trasladase a

[9] E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia,* n.85.

Constantinopla a un obispo procedente de otra sede. Ante esta oposición, Gregorio Nacianceno renunció a la sede episcopal de Constantinopla, se despidió de los Padres conciliares con un hermoso discurso, y regresó a Nacianzo.

Otro tanto acaeció con Paulino de Antioquía, quien, al morir el obispo Melecio, había sido confirmado como obispo de aquella ciudad. Gregorio Nacianceno, como presidente del concilio, argumentó en su favor, a fin de que se restableciera la paz en aquella sede episcopal, y además porque Paulino había sido recomendado por el papa San Dámaso y por el Patriarca de Alejandría; pero precisamente por ir en contra de este último argumento, los obispos egipcios se opusieron a la confirmación de Paulino como obispo de Antioquía.

El canon 2.° delimitaba las circunscripciones de influencia para los obispos de Alejandría, Antioquía, Cesarea de Capadocia, Éfeso y Heraclea, y les prohibía entrometerse en los asuntos de las demás Iglesias.

El canon 3.° introducía una novedad importante en la precedencia de las Iglesias establecida en el Concilio de Nicea (325), según el cual le correspondía el primer puesto a Alejandría, y el segundo a Antioquía; y se le reconocía a Jerusalén un cierto honor por ser la Iglesia Madre de todas las Iglesias. Pero el Concilio de Constantinopla le reconocía al obispo de esta ciudad el primado de honor sobre todas las Iglesias orientales por ser la *Nueva Roma;* este nuevo orden de precedencia de las Iglesias orientales, aunque no atentaba contra el primado romano, tenía, sin embargo, gran importancia, porque introducía un principio político en el orden de las sedes episcopales.

El emperador Teodosio, a petición de los Padres conciliares, aprobó las decisiones del concilio por un decreto del día 30 de julio del mismo año 381. En cambio el papa San Dámaso aceptó todas las decisiones del concilio con la excepción del canon 3.°, porque atentaba contra los derechos adquiridos de Alejandría y Antioquía. El contenido de este canon será introducido de nuevo en el canon 28 del Concilio de Calcedonia (451), y aunque el papa León Magno también lo rechazó, las Iglesias orientales acabaron por aceptarlo, incluida la Iglesia de Alejandría que era la más perjudicada porque era relegada al segundo puesto entre las Iglesias orientales.

El Concilio I de Constantinopla fue reconocido como ecuménico por la Iglesia occidental por sus decisiones doctrinales contra los herejes y por su Credo; el papa Gregorio Magno (590-604) lo enumera entre los concilios ecuménicos.

En el año 382 se celebró otro concilio en Constantinopla en el que los obispos orientales ratificaron su fe ortodoxa en torno al misterio trinitario; y enviaron una carta sinodal a Roma en la que expresaban la pureza de su fe y justificaban las elecciones de los obispos

Nectario de Constantinopla, Flaviano de Antioquía y Cirilo de Jerusalén. En el mismo año 382 el papa San Dámaso convocó un concilio en Roma en el que se aprobó el *Tomus Damasi* o *Confesión de fe* dirigido a Paulino de Antioquía, en el que había 24 anatematismos y una explanación de la fe en tres capítulos: sobre el Espíritu Santo, sobre el Canon de la Sagrada Escritura y sobre el Primado del obispo de Roma.

4. OTRAS HEREJÍAS Y CONTROVERSIAS

a) **Pelagianismo**

Pelagio, monje inglés, llegó a Roma a finales del siglo IV, donde se introdujo en los ambientes ascéticos creados años antes por San Jerónimo, alcanzando gran fama de santidad, debido a su riguroso ascetismo. Contra los cristianos de vida demasiado relajada que excusaban su mala conducta en la debilidad de la naturaleza humana herida por el pecado original, Pelagio predicaba una doctrina que se pasó al extremo contrario: el pecado original no existe, sólo existen los pecados personales; los niños recién nacidos se hallan en el mismo estado en que se encontraba Adán al ser creado por Dios; el pecado original sólo afectó intrínsecamente a Adán; a sus descendientes sólo como *mal ejemplo;* la gracia no es necesaria para la salvación, porque el hombre puede salvarse por sus propias fuerzas; la redención de Cristo consiste en el *buen ejemplo* que dio a la humanidad.

En el año 410, con ocasión de la conquista de Roma por Alarico, Pelagio en compañía de su discípulo Celestio huyó a Sicilia; y desde allí, se trasladó a Palestina, y a Celestio lo envió a Cartago. Paulino, un diácono de Milán, refugiado también en Cartago, puso al descubierto las doctrinas de Pelagio y de Celestio. Un sínodo celebrado en Cartago condenó el *pelagianismo;* Celestio apeló al Papa y se marchó a Éfeso, donde fue ordenado de presbítero.

En el año 415, San Agustín envió a su discípulo, el sacerdote español Orosio, a Palestina para acusar a Pelagio ante el obispo Juan de Jerusalén; se reunió un sínodo para examinar las doctrinas de Pelagio, pero debido a las dificultades del idioma, no se tomó ninguna decisión. Al año siguiente, un sínodo reunido en Dióspolis aceptó una confesión de fe demasiado genérica, y Pelagio fue absuelto de la acusación de herejía. Al llegar esta noticia a Cartago, se reunió un nuevo sínodo que renovó la condena de Pelagio. El papa Inocencio I (401-417) ratificó en el sínodo romano del año 417 la condena del sínodo de Cartago contra Pelagio.

Los obispos orientales, no satisfechos con la absolución de Pelagio en el sínodo de Dióspolis, se reunieron en un nuevo sínodo que condenó a Pelagio y lo expulsó de Palestina. Desde entonces Pelagio desapareció de la escena eclesial, y no se sabe cuándo ni dónde murió.

Al enterarse de la confirmación del Papa respecto a las doctrinas condenadas en el sínodo de Cartago (417), Celestio se presentó ante el nuevo papa, Zósimo (417-418), y ganó sus simpatías después de haber hecho ante él una confesión genérica de fe; entonces, el papa Zósimo escribió a los obispos del norte de África, reprendiéndolos por haber dado crédito a los calumniadores de Celestio. Pero los obispos africanos, reunidos en un nuevo sínodo, ratificaron la condena del *pelagianismo.*

Ante la ratificación de la condena de Pelagio y Celestio, por parte de los obispos africanos, el papa Zósimo convocó otro sínodo en Roma para estudiar mejor la cuestión; invitó también a Celestio para que se explicara ante el sínodo, pero éste, en vez de presentarse, huyó de Roma; entonces el papa Zósimo se dio cuenta de su doblez y mala intención, y publicó su *Epístola tractoria,* condenando definitivamente el pelagianismo.

Julián de Eclana, al frente de algunos obispos italianos partidarios de Celestio, defendió el pelagianismo durante algún tiempo; desde el año 431 se pierde toda noticia tanto de Julián de Eclana como de Celestio.

b) Semipelagianismo

San Agustín, que había sido el principal adversario del *pelagianismo,* urgió en exceso la *eficacia de la gracia* y la *predestinación* por parte de Dios. Los monjes de Adrumeto se extrañaron de esta doctrina agustiniana, y para tranquilizarlos escribió el santo dos obras, *De gratia et libero arbitrio* y *De correptione gratiae,* en las que exponía con mayor claridad su pensamiento. Pero estas nuevas explicaciones provocaron una oposición mayor entre los monjes de Marsella dirigidos por *Juan Casiano,* los cuales, por parecerles demasiado dura la doctrina de San Agustín, propusieron la suya: el hombre puede alcanzar por sus propias fuerzas el comienzo de la fe; y con esto ya merece la gracia necesaria para realizar buenas obras; una vez alcanzada la justificación, ya no se necesita la gracia para perseverar en el bien.

Los monjes marselleses mitigan un poco la doctrina de Pelagio, por eso se les considera como *semipelagianos.* Contra esta doctrina escribieron Próspero de Aquitania e Hilario Africano, los cuales,

aunque seglares, eran buenos conocedores de las cuestiones teológicas. San Agustín, avisado por estos dos amigos suyos, cuando estaba ya a las puertas de la muerte, todavía escribió dos obras más para refutar el *semipelagianismo: Sobre la Predestinación* y *Sobre el don de la perseverancia.*

El papa Celestino I (422-431), para acallar a quienes menospreciaban la memoria de San Agustín, tomó a su cargo su defensa; pero la lucha continuó agitando a la Iglesia de Francia durante casi un siglo, hasta que, por iniciativa de San Cesáreo de Arlés († 542), se reunió el *Concilio Arausicano II* (Orange) (529), el cual condenó en 25 cánones el *pelagianismo* y el *semipelagianismo;* y el papa Bonifacio II (530-532) aprobó estas decisiones.

c) **Priscilianismo** [10]

Prisciliano nació en Galicia en el año 340; según Sulpicio Severo, era de familia noble, rico, atrevido, inquieto, locuaz, erudito, nada codicioso, muy parco, proclive a la vanidad, propenso a disputar y a disertar; y pasaba mucho tiempo en vigilias [11]. En Galicia existía ya por entonces un movimiento ascético muy rigorista en el que se pueden detectar elementos de corrientes doctrinales anteriores, tales como el gnosticismo, montanismo, novacianismo; y acabará degenerando en una especie de maniqueísmo; lo integraban clérigos y laicos. La incorporación de Prisciliano a este movimiento supuso un mayor desarrollo doctrinal del mismo, y su rápida expansión por Galicia y Portugal. El propio Prisciliano le dará su nombre a este movimiento.

El expandirse el priscilianismo por el sur de la Península Ibérica, el obispo Higinio de Córdoba lo denunció ante Idacio, metropolitano de Mérida, e Itacio, obispo de Ossonoba (Faro, Portugal); este último excomulgó a Prisciliano y a sus seguidores. En el año 380 se reunió un concilio en Zaragoza, en el que tomaron parte 12 obispos, entre los cuales figuraban Idacio e Itacio, pero ninguno de los obispos seguidores de Prisciliano.

El concilio zaragozano no pudo condenar a Prisciliano ni a sus seguidores, porque un decreto del papa San Dámaso prohibía condenar nominalmente a quien no estuviera presente en la asamblea que lo juzgaba; pero este concilio zaragozano promulgó ocho cánones

[10] R. LÓPEZ CANEDA, *Prisciliano, su pensamiento y su problema histórico* (Santiago de Compostela 1966); J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda* (Roma 1955).

[11] SULPICIO SEVERO, *Chronica,* II, 46.

que condenaban un tipo de ascetismo que, a todas luces, se identificaba con el *priscilianismo.*

Prisciliano, por medio de los obispos Instancio y Salviano, consiguió la silla episcopal de Ávila; pero ante los tumultos suscitados en el pueblo por esta consagración, Idacio e Itacio recurrieron a las autoridades civiles; y el emperador desterró a Prisciliano y a sus dos amigos obispos, los cuales apelaron a Roma; San Dámaso no los recibió y lo mismo hizo San Ambrosio de Milán a quien también habían acudido.

Prisciliano sobornó al funcionario imperial Macedonio, y consiguió que tanto él como sus dos obispos amigos fueran repuestos en sus sedes; pero Itacio, valiéndose de la misma astucia, acusó a los priscilianistas ante el usurpador imperial, Máximo Clemente; y Prisciliano y sus amigos de nuevo fueron condenados en un sínodo de Burdeos; y entonces Prisciliano acudió personalmente a Máximo Clemente, el cual les formó proceso civil, no por herejía, sino por delitos comunes; y, hallados culpables, especialmente del delito de maleficio, fue decapitado en Tréveris (385), juntamente con su amiga, la viuda Eucrocia, de Burdeos, y dos clérigos.

Un sínodo celebrado en Tréveris en el mismo año 385 aprobó el modo de proceder de Máximo Clemente; pero el papa Siricio, San Ambrosio de Milán y San Martín de Tours reprobaron estas ejecuciones.

Los restos de Prisciliano fueron trasladados a Galicia donde contaba con numerosos seguidores, que lo consideraron como mártir; su doctrina arraigó en el pueblo porque lo defendían muchos obispos, entre ellos Simposio de Astorga y su hijo Dalmacio, que también era obispo; este último escribió un libro titulado *Libra,* citado por San Agustín en su obra *Contra mendatium.*

El Concilio I de Toledo (400) condenó el *priscilianismo,* y consiguió que muchos obispos se retractaran de la herejía; pero no se logró la unidad plena de la Iglesia en España; tampoco la consiguió definitivamente la decretal *Saepe me et nimia* (402) del papa Inocencio I. Santo Toribio de Astorga acudió, a mediados del siglo V, al papa San León Magno, el cual combatió los escritos de los priscilianistas, de clara tendencia maniquea. El Concilio de Braga (563) alude todavía al priscilianismo; pero poco a poco desapareció de la Iglesia, aunque algunos vestigios permanecieron hasta bien entrada la Edad Media.

d) Otras herejías menores

San Epifanio de Salamina combate dos herejías provenientes de Asia: 1) *antidicomarianitas,* que negaban la perpetua virginidad de María; 2) *kollyridianistas,* que eran unas mujeres que, como sacerdotisas, ofrecían a María unas tortas de pan *(kollyris).* Los hermanos *Paulo y Juan de Samosata* dieron origen a la secta de los *paulicianos,* muy semejante al priscilianismo; varios emperadores promulgaron edictos contra ellos, pero lograron sobrevivir e influyeron en algunas sectas medievales, como los *cátaros.*

El florecimiento de la vida monástica proporcionó la ocasión de que surgieran algunas doctrinas contrarias, como:

1) Los *euchitas* o *messalianos,* que negaban la eficacia de los sacramentos; cada hombre tiene su propio *demonio* que no puede ser expulsado nada más que con la oración; una vez expulsado este demonio, se siente cómo entra el Espíritu Santo, y con él llega la tranquilidad y el conocimiento del porvenir. Esta secta tuvo su origen en los monasterios de Panfilia y Licaonia; fue condenada en el Concilio de Éfeso (431).

2) *Joviniano* negaba la diferencia entre el pecado y las buenas obras; la virginidad no es mejor que el matrimonio. La Virgen María dejó de ser virgen después del nacimiento de Jesús. Joviniano fue refutado, de un modo especial, por San Jerónimo.

3) *Elvidio, Vigilancio y Bonoso de Sárdica* defendían los mismos errores que Joviniano; y fueron refutados directamente por San Agustín, San Ambrosio y San Jerónimo.

e) Controversias origenistas

Las *controversias origenistas,* aunque su desarrollo y consiguiente condena de Orígenes tuvo lugar a mediados del siglo VI (553), tuvieron su origen mucho antes, en el siglo IV.

El *origenismo* tuvo su centro principal en la *Nueva Laura,* junto a Tecua; y sus máximos adversarios fueron los monjes de la *Gran Laura,* y conmoverá profundamente a la Iglesia oriental, durante la primera mitad del siglo VI; los monjes de la *Gran Laura* consiguieron del patriarca Efrén de Antioquía la condena del *origenismo.* La queja del patriarca Pedro de Jerusalén contra el origenismo, consiguió que el emperador Justiniano promulgase 15 cánones en los que se condenaban nueve errores de Orígenes, a pesar de que había muerto en paz con la Iglesia en el año 254, después de haber padecido por la fe.

Los enemigos de Orígenes pretendían que fuese incluido en la lista de los herejes, y que los obispos y abades tuvieran la obligación de anatematizarlo el día de su consagración. El patriarca de Constantinopla, San Menas, convocó un sínodo que se celebró en el año 543, el cual condenó los nueve errores de Orígenes, tal como habían sido expuestos en el decreto de Justiniano; y el papa Vigilio (537-555) confirmó la condena en el Concilio II de Constantinopla (553).

Capítulo XVII

LA IGLESIA IMPERIAL

BIBLIOGRAFÍA

Arce, A., *Itinerario de la virgen Egeria* (BAC, Madrid 1980); Congar, Y.-Dupuy, R. D., *El episcopado y la Iglesia universal* (Barcelona 1966); Farina, R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo* (Zurich 1966); Gaudemet, J., *L'Église dans l'empire romain* (París 1959); Gryson, R., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (Gembloux 1972); Martimort, A. G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Barcelona 1987); Pilati, G., *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli* (Roma 1961); Schillebeeckx, E., *El celibato ministerial* (Salamanca 1968).

1. PROGRESIVA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO EN EL IMPERIO ROMANO

La conversión del emperador Constantino hizo sin duda atractivo el cristianismo para muchos habitantes del Imperio Romano, y llevó a las puertas de la Iglesia a un buen número de ellos, aunque no fuese nada más que porque el cristianismo era la nueva religión del emperador. Y desde esta misma perspectiva hay que entender también el influjo negativo que para la expansión del cristianismo tendrá, por la misma razón, la apostasía del emperador Juliano, el cual, durante su breve reinado que duró apenas dos años, intentó por todos los medios la restauración del paganismo; pero sus intentos fueron vanos, porque, si bien la mayor parte de la población del Imperio no había recibido aún el bautismo, sin embargo, simpatizaba ya con el cristianismo.

A lo largo del siglo IV, hubo dos segmentos de la sociedad imperial que se opusieron con ahínco a la expansión del cristianismo: por una parte, la aristocracia que ostentaba el poder político e intelectual; y por otra, los campesinos más alejados de las ciudades, los cuales a comienzos del siglo IV todavía desconocían por completo el nombre de Cristo.

Los políticos y los intelectuales fueron especialmente reacios a la doctrina del evangelio, porque desde los primeros siglos los cristianos habían sido considerados por ellos como una masa pobre e ignorante, con la que las clases altas de la sociedad no querían trato alguno. La apostasía, después de la paz constantiniana, no tuvo inciden-

cia especial en las comunidades, ni siquiera entre las familias más aristocráticas; el caso de Juliano el Apóstata fue excepcional; y fue la consecuencia de que el paganismo permanecía aún muy vivo entre los intelectuales, que habían abandonado ciertamente el paganismo politeísta, para caer en una especie de sincretismo religioso, como el caso del filósofo o retórico Libanio y el historiador Amiano Marcelino, que fueron los educadores de Juliano el Apóstata.

Hubo algunos obispos en las ciudades más importantes del Imperio que con gran éxito hicieron una profunda obra de captación de los intelectuales paganos, como San Ambrosio en Milán, San Juan Crisóstomo, primero en Antioquía y después en Constantinopla, San Agustín en Hipona y en todo el norte de África.

Entre los escritores más célebres que se mantuvieron firmes en sus creencias paganas durante el siglo IV figuran Símaco y Nicómaco Flaviano; y respecto a la aristocracia, puede que Prudencio haya exagerado mucho, pero algo de realidad había en sus palabras cuando decía que a finales del siglo IV «un número infinito de familias nobles se volvieron hacia Cristo y se apartaron del abismo de un paganismo vergonzoso» [1]. El Senado romano contó entre sus filas un número considerable de senadores paganos hasta que Odoacro derribó el Imperio Romano de Occidente (476). Los grandes maestros de la célebre Escuela filosófica de Atenas, donde estudiaron San Basilio de Cesarea de Capadocia y su amigo Gregorio Nacianceno, se mantuvieron fieles al paganismo, hasta que la suprimió el emperador Justiniano († 564).

No fueron solamente los intelectuales y los senadores los que permanecieron al margen del cristianismo durante el siglo IV; tampoco la evangelización de los campesinos fue fácil; en la parte oriental del Imperio la penetración del cristianismo fue sin duda mucho más rápida que en la parte occidental; en la campiña permanecía una religiosidad idolátrica ancestral que era muy difícil de desarraigar de aquellas mentes. Solamente a finales del siglo IV inició la Iglesia una campaña a gran escala para la evangelización de los campesinos, especialmente de los que habitaban en las regiones montañosas.

Hubo entonces obispos celosos, como Nicetas de Remesiana (366-414), que enviaron grandes levas de misioneros para evangelizar las regiones montañosas de Tracia, cuyos moradores, aunque habían sido sometidos hacía mucho tiempo por el Imperio Romano, vivían en un estado semisalvaje que se había incrementado cuando los bárbaros traspasaron las fronteras imperiales. Otro tanto hizo Virgilio de Trento, quien envió misioneros hasta las zonas más escarpadas

[1] PRUDENCIO, *Contra Symmacum,* I, 566.

de los Alpes, donde San Sisinio y sus compañeros, Martirio y Alejandro, fueron martirizados por los paganos del valle de Anaunia (397).

Los campesinos de las Galias y los pastores de las llanuras de Bélgica y de Flandes fueron conducidos al bautismo por Victricio de Rouen a finales del siglo IV y principios del siglo V, cuando ya se habían mezclado a gran escala con los sajones que habitaban las costas del norte de Europa; pero el gran evangelizador del campesinado del centro y del oeste de Francia fue San Martín de Tours, que abandonó un futuro prometedor en el ejército imperial para vestir el hábito monástico; en su monasterio de Marmoutier formó grupos de monjes que se dedicaron en cuerpo y alma a la cristianización de aquellas regiones.

El celo misionero de muchos obispos se vio reforzado por la misma actividad de los emperadores, sobre todo de Graciano y de Teodosio, los cuales declararon una guerra abierta contra los paganos que, de la noche a la mañana, se vieron despojados de sus lugares de culto y de las estatuas de sus dioses, tanto en la parte oriental como en la parte occidental del Imperio; sobresalieron los monjes de Egipto y de Mesopotamia en esta labor, más que fanática en ocasiones, que acarreó la destrucción de los templos y estatuas de los dioses paganos; en muchas ocasiones el fanatismo no perdonó verdaderas obras maestras del Helenismo tardío; no sin la protesta airada de muchos intelectuales paganos, como fue el caso de Libanio [2].

2. «DAD AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR Y A DIOS LO QUE ES DE DIOS»

La confusión surgida de las mutuas relaciones existentes entre la religión y estado o poder político, ya se constata en las religiones más antiguas, por un doble motivo: por una parte, el poder, el máximo poder, le pertenece solamente a la divinidad, que se manifiesta en el poder político; de ahí arranca la divinización del Estado y de sus representantes; y, por otra parte, el Estado necesita un elemento que realice la función de integrar o de eliminar cualquier forma de desintegración de la sociedad; y esta función integradora le ha sido atribuida a la religión.

La filosofía estoica puso en ese doble principio las bases de la teología política: los dioses y el estado van de la mano; de manera que no puede haber un estado ateo, un estado sin dioses; como tam-

[2] LIBANIO, *Pro templis*, 23.

poco puede existir un dios sin un estado en el que apoyarse. La religión era así el vínculo de unión de los ciudadanos.

Jesús secularizó el Estado, del mismo modo que secularizó la creación entera, en cuanto que ninguna manifestación suya es dios, sino hechura de Dios creador; la afirmación de la obra creadora de Dios les arrebata a las cosas materiales cualquier vestigio de lo numinoso, para convertirlas en objeto de investigación, de manera que el hombre puede acercarse a ellas para estudiarlas, para dominarlas (Gén 1,28).

La crítica que hace Jesús al poder político de su tiempo es una protesta contra la divinización del estado y de sus representantes; por eso exhorta a sus seguidores a comportarse de una manera diferente a como lo hacen los poderosos y jefes de las naciones (Mc 10,42). Lo cual no significa, sin embargo, que Jesús niegue al estado su autoridad específica, que en modo alguno se ha de confundir y, menos aún, identificar con la autoridad de Dios; cada autoridad tiene sus propias exigencias que no se han de confundir entre sí: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21). Por eso mismo, San Pablo y San Pedro exhortan a los cristianos a someterse a la autoridad civil y pagar los impuestos (Rom 13,1,6; 1 Pe 2,13); y a orar por «todos los constituidos en autoridad» (1 Tim 2,1ss). Todo lo cual es el mejor indicio de que entre el cristianismo y el poder estatal puede y debe existir una pacífica convivencia beneficiosa para ambos, sin que ninguna de las dos esferas, religiosa y política, se sobreponga a la otra.

Mucho antes de la paz constantiniana, ya se había expresado en este sentido Melitón de Sardes († 172), el cual, después de hacer un elogio entusiasta de las buenas relaciones existentes entre el Estado y la Iglesia, le recuerda a Marco Aurelio cómo el cristianismo era para el Imperio una fuente de bienestar y de grandeza; y le promete al propio emperador y a su familia el mismo bienestar y grandeza si protege a los cristianos. Y Orígenes († 254) promete al Imperio victorias militares si todos sus súbditos se hacen cristianos, puesto que las oraciones de éstos son mucho más eficaces para conseguir la victoria sobre los enemigos que la misma oración de Moisés por la victoria de los ejércitos de Israel.

Para Eusebio de Cesarea († 339), el *Edicto de Milán* significaba el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento; y, en consecuencia, proyectó sobre Constantino y sobre todo lo que lo rodeaba la máxima sacralización, hasta el punto de que quien le niega la veneración comete un sacrilegio, y su justo castigo no podía ser otro que la pena de muerte. De este modo, por lo menos en cierta medida, el cristianismo ocupaba ahora el puesto de la religión pagana. Esta inversión de la postura de la Iglesia respecto al Estado, llegará a su culminación cuando, en el año 380, el emperador Teodosio proclame

al cristianismo religión oficial del Imperio, y proscriba al paganismo a la condición de religión ilícita.

Una convivencia pacífica era imposible a pesar de que el *Edicto de Milán* se había expresado en términos de libertad religiosa para todos los ciudadanos del Imperio; antes o después, tendría que sobrevenir la tentación de que el poder político quisiera someter el poder religioso a su autoridad, porque la idea de neutralidad respecto a la religión, cualquiera que ésta fuese, no podía entrar en la cabeza de ningún gobernante político de entonces.

Los primeros pasos en la rotura de la neutralidad proclamada, al menos en cierta medida, por el *Edicto de Milán,* fueron dados por los dos emperadores que la habían firmado: Licinio, retornando a la antigua condición de perseguidor de los cristianos, propia de todos los emperadores anteriores; y Constantino no sólo porque inició una carrera de confrontación con el paganismo, y de favor respecto al cristianismo, sino también por considerarse a sí mismo como *obispo desde fuera.*

Sin embargo, el talante de Constantino no fue de imposición de su autoridad sobre los asuntos internos de la Iglesia, sino de colaboración con ella, a fin de devolver la paz a la sociedad; de hecho, a pesar de la petición de los donatistas para que interviniera en las contiendas internas de la Iglesia norteafricana, el emperador remitió su solución a los sínodos, que eran las habituales instancias judiciales de la Iglesia de entonces.

Sin embargo, a pesar de que algunas intervenciones de Constantino en las polémicas eclesiales que siguieron al Concilio de Nicea ya fueron más beligerantes con determinadas autoridades eclesiásticas, justo es reconocer que la euforia y la gratitud hacia el primer emperador cristiano adormeció la conciencia crítica y profética de muchos obispos ante algunas decisiones imperiales que favorecieron la expansión del arrianismo. Todo esto hizo que en tiempos de Constantino no se plantease en serio la cuestión de las relaciones que deberían existir entre la Iglesia y el Estado.

Constantino había dado el primer paso que llevaría al cristianismo, a través de un camino erizado de problemas, a la condición de religión oficial del Imperio; pero antes de que esa situación de privilegio llegara a plasmarse en un decreto imperial, los Pastores tuvieron que clarificar, a través de grandes sufrimientos, por dónde deberían discurrir los cauces de unas auténticas relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre los ministros de la Iglesia y los ministros del Imperio. La ocasión para ello fueron las permanentes intromisiones de algunos emperadores, especialmente Constancio y Valente, en los asuntos internos de la Iglesia.

Eusebio de Cesarea fue uno de los primeros en reflexionar teológicamente sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado; el padre de la *historia eclesiástica,* al dejarse llevar por un optimismo desbordado hacia quien sacó a la Iglesia de aquella horrible situación de marginación y persecución cruenta, puso los cimientos del edificio de una teología política según la cual el Imperio y la Iglesia son una plasmación del reino celestial en la tierra, el cual solamente tiene una cabeza suprema que es el emperador cristiano, vicario de Dios y, por lo mismo, señor del Imperio y señor de la Iglesia; esto en fórmula de Eusebio equivale a decir que el emperador cristiano es *una especie de obispo universal* [3], que está por encima de todo el colegio episcopal, sobre el cual puede impartir órdenes.

Eusebio ha puesto así las primeras piedras de un edificio en el que encontrarán cobijo los excesos del futuro cesaropapismo bizantino, según el cual el emperador era legítimamente *César* y *Papa* a la vez; y a quien se deberían someter todos los asuntos del Imperio y de la Iglesia. Fue León III el Isáurico quien mejor formuló el cesaropapismo, al escribir al papa Gregorio II: has de saber que yo soy César y Papa a la vez.

Es modélica a este respecto la carta que Osio de Córdoba escribió al emperador Constancio; es digna de la pluma del apóstol San Pablo, tanto por la ternura que muestra al emperador, a quien considera como su nieto, como por la firmeza en la defensa de la fe, aunque sea a costa de la propia vida; aquel venerable pastor cordobés, de carácter algo brusco, tierno y firme a la vez, intachable en su virtud, casi centenario ya, se retrató de cuerpo entero en esa carta, de la que se ha llegado a decir que «no hay cosa tan grande, tan sabia, tan generosa, en una palabra, tan episcopal» [4]:

> «Yo confesé a Cristo ya una vez, cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persiguieres, pronto estoy a padecerlo todo, antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad. De ningún modo puedo aprobar tu conducta, ni tus escritos, ni tus amenazas...
>
> No te entrometas en los asuntos de la Iglesia, ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruido por nosotros. A ti te dio Dios el Imperio; a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el imperio se opondría a la ordenación divina, del mismo modo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia. Escrito está: *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios* (Mt 22,21). Por lo tanto, ni a nosotros es lícito tener el imperio en la tierra, ni tú, oh rey, tienes potestad en las cosas sagradas» [5].

[3] EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino,* 1, 44, 1-2.

[4] TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* VII, p.313.

[5] OSIO DE CÓRDOBA, *Carta al emperador Constancio:* PG 25,744-748; citada por Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España,* I (Madrid 1929) 33-35.

Esta doctrina del gran obispo cordobés fue aplicada de inmediato por San Ambrosio en su confrontación con el emperador Teodosio el Grande, en la que el obispo de Milán llevó a la práctica aquel axioma lapidario que había formulado frente a las pretensiones del emperador Graciano de poner al frente de aquella Iglesia a un obispo arriano: «el emperador está en la Iglesia, no por encima de la Iglesia» [6].

San Ambrosio se enfrentó dos veces y con gran entereza a Teodosio el Grande: la primera fue con ocasión de los estragos producidos en Calínico, una pequeña ciudad junto al Éufrates por un grupo de fanáticos, con su obispo al frente, en los que fue incendiada la sinagoga judía, y que el emperador mandó reconstruir a expensas del obispo. En realidad la decisión imperial era justa; pero San Ambrosio se opuso a esta intromisión imperial en la jurisdicción de la Iglesia, y exigió, y consiguió, en una celebración pública de la Eucaristía, que el emperador revocase su disposición.

Más humillante aún fue la penitencia pública a la que San Ambrosio sometió a Teodosio por la masacre ordenada por él contra la población de Tesalónica, por haber asesinado sus habitantes a un funcionario imperial especialmente odiado por ellos. San Ambrosio le exigió una penitencia pública; y el emperador se sometió.

Osio de Córdoba estableció las líneas fundamentales de actuación en las relaciones entre la Iglesia y el Estado; San Ambrosio profundizó aún más en la línea trazada por el venerable cordobés, pero sería el papa Gelasio (483-492) quien le diese una aclaración definitiva con rango de magisterio pontificio.

3. ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA IMPERIAL

a) **Obispos, arzobispos y patriarcas**

La rápida expansión del cristianismo después de la paz constantiniana, trajo consigo la creación de numerosas comunidades locales, al frente de las cuales había un obispo, tanto si se trataba de una gran ciudad como de una pequeña aldea. Una vez consagrado un obispo para una determinada Iglesia local, debía permanecer en ella de por vida, de manera que los obispos no podían ser trasladados de una Iglesia local a otra, porque la unión de un obispo con su Iglesia se consideraba como un matrimonio que solamente terminaba con su muerte. A lo largo del siglo IV esta norma se quebrantó con facilidad, lo cual dio origen a conflictos y cismas; y en el siglo V fue mitigada

[6] SAN AMBROSIO, *Sermo contra Auxentium,* 36.

en determinadas circunstancias, como el rechazo del obispo por la comunidad, la expulsión violenta justificada, e incluso por necesidades pastorales, todo lo cual, con el paso del tiempo, dará lugar a una fácil legitimación de los traslados episcopales.

Tampoco estaba permitido que un obispo se diera a sí mismo un sucesor o se nombrase un obispo auxiliar, al estilo de lo que acaeció con San Agustín que fue nombrado obispo auxiliar por el obispo de Hipona [7].

La constitución de nuevas Iglesias locales con obispo propio competía a los obispos de la provincia, teniendo en cuenta el número de cristianos; cuando el número de fieles era muy reducido, en la Iglesia occidental eran atendidos por sacerdotes itinerantes, enviados por el obispo de la ciudad más próxima; y en la Iglesia oriental, cuando el número de fieles era suficiente, se designaba un *korepiscopo,* algo así como un *obispo de zona,* dependiente del obispo de la Iglesia local correspondiente.

A partir del siglo IV, hubo regiones poco extensas, pero muy pobladas, que tenían un número elevado de sedes episcopales; y regiones, en cambio, muy extensas, pero poco pobladas, con un número muy reducido de obispos; el primer caso se dio en el norte de África y en Italia central y meridional, y el segundo, en las Galias, en España y en las regiones del Danubio y de los Balcanes.

Los obispos estaban obligados a residir de un modo permanente en su sede episcopal; los sínodos prohibieron con frecuencia que los obispos estuvieran fuera de sus sedes, lo cual es el mejor indicio de que esa norma se quebrantaba con facilidad.

Poco a poco fue cambiando también la terminología; cada sede episcopal pasó a denominarse *Diócesis;* y el conjunto de varias diócesis, en Oriente se llamará *Eparquía,* en Occidente *Provincia* o *Archidiócesis;* y el conjunto de varias Eparquías o Provincias recibió el nombre de *Patriarcado.* El Concilio de Nicea, aunque no emplease exactamente esta terminología, ya conoció y organizó los Patriarcados.

Ya se ha visto en un capítulo anterior cómo el Concilio I de Nicea (325) había reconocido la precedencia de Roma, Alejandría y Antioquía sobre todas las demás Iglesias, y cómo el Concilio I de Constantinopla (381) introdujo un cambio a favor de Constantinopla y en detrimento de Alejandría y Antioquía, el cual aunque no fue reconocido por Roma, acabó por legalizarse en la Iglesia oriental.

Algunos obispos obtuvieron, a título personal, la denominación de Patriarcas; en cambio, con ocasión de la controversia de los *Tres*

[7] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* 6, 11, 1-3; PAULINO DE NOLA, *Carta* 7, 2.

Capítulos, después del II Concilio de Constantinopla (553), dos Iglesias consiguieron el título honorífico de Patriarcado a perpetuidad; al declararse en cisma el arzobispo de Aquileya, esta Iglesia se dividió en dos: *Aquileya* y *Grado.* Grado se reconcilió pronto con Roma, y para que no estuviese en inferioridad respecto de Aquileya se le concedió el título de Patriarcado, título que pasó después a la Iglesia de Venecia, que permanece todavía; el Patriarcado de Aquileya, que permaneció separada de Roma bastante tiempo, pasó posteriormente a la Iglesia de Udine hasta que desapareció este título en 1751.

b) El Primado del obispo de Roma

El obispo de Roma era el Patriarca de todo el Occidente, incluida la Prefectura del Ilírico. Cuando el emperador Graciano cedió esta prefectura a Teodosio el Grande, el patriarca de Constantinopla quiso someterla a su jurisdicción eclesiástica; pero el papa San Dámaso se opuso y nombró *Vicario apostólico,* dependiente de Roma, al obispo de Tesalónica.

El obispo de Roma, en cuanto Pastor de la Iglesia universal, no tenía un título reservado exclusivamente para él, porque los títulos de *Papa, Apostolicus, Sumo Pontífice,* y otros, los compartía con muchos otros obispos; sin embargo, a partir del siglo IV, se empezó a reservar en exclusiva para él, por consenso implícito, el título de *Papa.* Gregorio Magno (590-604) se dio el título de *Siervo de los siervos de Dios,* en contraposición polémica con el título de *Patriarca ecuménico* que se había dado el Patriarca de Constantinopla; y ése es el título con que los Papas inician todavía hoy sus cartas encíclicas y otros documentos oficiales de la Santa Sede.

Desde el principio, el obispo de Roma era elegido por el clero y los fieles de la comunidad; en cambio los demás obispos solían ser elegidos por la comunidad, pero con la confirmación de los obispos de la provincia. Los emperadores, a partir de Constancio, pretendieron imponer sus candidatos para la silla de San Pedro, con el subterfugio de que ellos representaban a los fieles, aunque admitían también el voto decisivo del clero romano; pero no lo consiguieron; de modo que la libertad en la elección del obispo de Roma se mantuvo en general hasta el siglo VIII; es decir, hasta que el obispo de Roma empezó a ser Soberano de los Estados Pontificios, como consecuencia de la *Donación carisíaca* de Pipino el Breve (754); desde entonces, se hicieron presentes, primero, las influencias de las familias más notables de Roma; y, después de la coronación imperial de Carlomagno (800), las familias nobles de Roma fueron sustituidas por los emperadores alemanes.

El papa Bonifacio II (530-532) publicó un decreto por el cual se reservaba el derecho de nombrar a su sucesor; pero tuvo que anularlo por la oposición del clero romano.

c) Nuevos cargos y oficios eclesiásticos

El incremento del número de cristianos en las principales ciudades obligó a habilitar otros lugares de culto, distintos de la iglesia episcopal; inicialmente, en Roma estas iglesias se llamaron *Títulos,* a los que se les asignó algunos clérigos fijos, los cuales seguían perteneciendo al único *Presbiterio* de la comunidad episcopal; fuera de Roma se generalizó el nombre de *parroquia.*

Cuando las *parroquias rurales* se hicieron más numerosas, y sus sacerdotes seguían perteneciendo al Presbiterio de la Parroquia-madre, se constituyó el oficio de *arcipreste,* o director de un determinado grupo de parroquias, nombre y oficio que no se deben confundir con los del *arcipreste* de la sede episcopal, que sustituía al obispo en su ausencia.

El *archidiácono* ayudaba al obispo en la administración de los bienes materiales de la diócesis, y en el ejercicio de su ministerio episcopal; fue muy frecuente que el archidiácono sucediera al obispo en la silla episcopal.

Los *sincelos* o *cubicularios* eran consejeros que acompañaban permanentemente a los obispos. Los *ecónomos* tenían a su cuidado la administración de los bienes de las parroquias; posteriormente fue un cargo inferior al del párroco; con ellos se proveía al ministerio sacerdotal en comunidades que todavía no habían alcanzado la categoría de parroquias. Los *abogados* o *defensores* se encargaban de la defensa de los intereses de la Iglesia ante las autoridades civiles. Los *notarios* ayudaban al archidiácono en lo relativo a la redacción de los documentos eclesiásticos. Los *archiveros* custodiaban los documentos de la Iglesia. Los *apocrisarios* eran los *nuncios* o *legados* del Papa y de los Patriarcas en la corte imperial; existen desde la segunda mitad del siglo IV.

También se suprimieron algunos oficios que habían tenido mucha importancia en la Iglesia de los tres primeros siglos: los *ostiarios* que se encargaban de la custodia de las puertas para que no entrasen gentes extrañas a la comunidad; y los *exorcistas.* Al disminuir el número de mujeres adultas en el catecumenado, el oficio de las *diaconisas* se hizo innecesario y fue suprimido.

4. ELECCIÓN, FORMACIÓN, SUSTENTO Y PRIVILEGIOS DEL CLERO

La distinción que hace el papa Inocencio I (401-417) entre «clérigos de orden superior e inferior» [8] ya era bien patente a lo largo del siglo IV. Los clérigos del «orden superior» eran los obispos, presbíteros y diáconos, cuya consagración estaba reservada exclusivamente a los obispos; el propio Código Teodosiano les reconoce una situación civil privilegiada [9]. Los clérigos del rango inferior no tenían un estatuto eclesiástico bien delimitado, tanto por lo que respecta al número como respecto a sus funciones en cada Iglesia local; podían crearse otros oficios, según las necesidades de cada Iglesia local, pero los más habituales en todas las Iglesias fueron: subdiácono, acólito, exorcista, ostiario y lector. El subdiaconado fue inicialmente un desdoblamiento del diaconado, razón por la cual hoy día se ha suprimido.

El ingreso en la clericatura comenzaba por el oficio de lector; pero no se ha de entender como si se tratase de un escalafón que llevaría al lector hasta los últimos peldaños de la escala clerical; eran ministerios independientes, aunque es cierto que, posteriormente, especialmente en la Iglesia occidental, se subían escalonadamente los distintos ministerios clericales, de modo que era obligatorio ejercer cada ministerio antes de pasar al grado superior. El Concilio de Sárdica (343) dio una disposición general en este sentido; y los papas Siricio (384-398) y Zósimo (417-418) establecieron los *intersticios*, es decir, un tiempo intermedio para el paso de un ministerio a otro.

Los sínodos establecían algunas condiciones para la admisión a los ministerios; en general, se exigía una edad mínima: 21 años para el acólito y el subdiácono, 25 para el diácono, 30 para el presbítero, y entre 45 y 50 para el obispo; pero las excepciones se hicieron cada vez más frecuentes; San Ambrosio fue obispo a los 24 años; también se exigía la integridad corporal y la salud física; no se admitía a quienes tenían graves deformaciones físicas o enfermedades mentales [10]; y, sobre todo, se exigía la madurez personal que requería cada uno de los distintos ministerios, y unas cualidades y virtudes morales bien acreditadas.

Se negaba la admisión a los ministerios a los apóstatas en tiempos de persecución, y a quienes provenían de una comunidad cismática o herética, aunque en este caso, generalmente se les dejaba en el rango ministerial que hubieran tenido en su comunidad anterior; así

[8] INOCENCIO I, *Epist.* 2, 3.
[9] *Código Teodosiano,* 12, 1, 163.
[10] Concilio de Ilíberis, c.29; GELASIO I, *Epist.* 14, 2.

sucedió con los donatistas. Los cánones prohibían también la admisión a los recién bautizados; pero también esta norma tenía excepciones, como fue el caso del propio San Ambrosio que fue elegido para la sede episcopal de Milán cuando todavía era catecúmeno, y consagrado a los ocho días de haber recibido el bautismo; otro tanto sucedió con Nectario, Patriarca de Constantinopla.

Los candidatos a la clericatura eran presentados al obispo por la comunidad; y también al revés, el obispo los presentaba a la comunidad, la cual los aceptaba o los rechazaba; en el caso de los obispos, la comunidad los presentaba a los obispos de las comunidades más próximas, los cuales, por lo menos tres, procedían a su consagración; y en ocasiones eran los propios obispos de la provincia los que designaban y consagraban al obispo de una comunidad.

La formación del clero se impartía en las Escuelas catequéticas; y en las comunidades en las que no existían estas Escuelas, los clérigos, en todos sus grados, se formaban bajo la vigilancia del propio obispo, o en algún monasterio. San Agustín en Hipona y San Eusebio en Vercelli fundaron los primeros *seminarios,* reuniendo en un lugar determinado a todos los jóvenes que se preparaban para los distintos ministerios. San Juan Crisóstomo escribió un buen manual para la formación de los sacerdotes, titulado *Sobre el sacerdocio,* en el que expone los diversos ministerios en que se tiene que ocupar un sacerdote; y San Ambrosio escribió sobre el mismo tema en su obra *Sobre los oficios de los ministros.*

Al principio, los clérigos se procuraban por sí mismos el sustento, independientemente de su ministerio eclesiástico, desempeñando algún oficio artesanal o agrícola; pero a medida que las comunidades tenían un número mayor de fieles, que exigían una dedicación completa de sus ministros, entonces éstos eran sustentados mediante las limosnas y colectas que se hacían en la comunidad en las asambleas litúrgicas. Estos ingresos de las iglesias se dividían en cuatro partes: 1) para el obispo, 2) para el clero, 3) para los pobres, 4) para los gastos de fábrica y mantenimiento de los edificios de culto.

El emperador Constantino concedió a los clérigos en general la exención de los cargos públicos; y concedió a los obispos el *Privilegio del fuero,* por el cual quedaron exentos de los tribunales civiles, tanto en procesos contenciosos como criminales, de modo que los obispos solamente podían ser juzgados por el *Sínodo provincial;* y, si se les declaraba culpables, entonces eran entregados al *brazo secular,* es decir, a las autoridades civiles, para que les aplicasen las penas correspondientes; posteriormente, el emperador Justiniano (527-565) extendió este privilegio a todo el clero y también a los monjes; los clérigos inferiores al obispo y los monjes eran juzgados por el tribunal del obispo.

El propio emperador Constantino concedió también a los obispos jurisdicción en causas civiles; de modo que los jueces estaban obligados a seguir el dictamen del obispo como árbitro previamente elegido por las partes contendientes; este privilegio resultó bastante gravoso para los obispos, porque no sólo los cristianos en general, sino también muchos paganos, acudían al tribunal del obispo, porque estaban seguros de su imparcialidad, y además eran gratuitos.

El número de clérigos durante los primeros siglos fue siempre proporcionado al número de fieles, pero en algunas regiones, como el norte de África durante el cisma donatista y en Italia desde la invasión de los Bárbaros, los obispos se lamentan de la falta de vocaciones para la clericatura. San Agustín y San Juan Crisóstomo quisieron suplir este déficit vocacional acudiendo a reclutar sus clérigos entre los monjes, pero éstos se negaban alegando que ellos tenían vocación de monjes, no de clérigos; no faltaron, sin embargo, casos en los que algunos monjes fueron ordenados de presbíteros y de obispos, incluso contra su voluntad [11].

Las comunidades cristianas fueron habilitadas para recibir herencias, y más tarde quedaron exentas de las tasas de sucesión; los bienes eclesiásticos estaban siempre exentos de tributos extraordinarios, pero tenían que pagar las contribuciones ordinarias.

El *derecho de asilo* que anteriormente tenían los templos paganos, pasó ahora a los templos cristianos; y el emperador Teodosio II lo extendió en el año 431 a los lugares contiguos del templo.

5. EL CELIBATO MINISTERIAL

a) **En los tiempos apostólicos**

La Iglesia naciente estuvo muy ligada a la estructura familiar, no sólo desde la perspectiva del ámbito en que se reunían los fieles para sus asambleas cultuales, la *iglesia doméstica,* sino también por las cualidades que se exigían a los dirigentes de las comunidades. El obispo, los presbíteros y diáconos tenían que ser buenos padres de familia, estrechamente unidos a sus esposas, para vigilar la buena marcha de su casa: «El obispo debe ser hombre de una sola mujer..., que sepa gobernar bien su propia casa y mantener a sus hijos en la sumisión de manera perfectamente digna, porque quien no sabe gobernar su casa, ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios?» (1 Tim 3,4-5; cf. Tit 1,6-9).

[11] J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la Vida Religiosa,* I (Madrid 1987) 277.

El ministro de la Iglesia en la era apostólica es presentado como un hombre casado, ponderado, ejemplar entre sus convecinos; precisamente por estas cualidades, ha sido llamado al ministerio eclesial. Esto significa que en la Iglesia de los orígenes no se tenía prevención alguna contra la mujer ni contra el sexo, en relación con el ministerio eclesial. Nada más lejos por entonces que la ley eclesiástica del celibato.

b) Primeros conflictos entre cristianismo y vida conyugal

La literatura neotestamentaria, en general, mira con gran serenidad e incluso con gran benevolencia la sexualidad como realidad plenamente humana; y se muestra hostil para con algunas corrientes de pensamiento contrarias a la sexualidad, como fueron determinadas sectas gnósticas contrarias al matrimonio.

Lo cual no es óbice, sin embargo, para que el Nuevo Testamento exalte a quienes, por peculiar don del Espíritu, han optado por el celibato (Mt 19,12; 1 Cor 7,7-40). Es el propio San Pablo quien puso en guardia a los cristianos contra ciertas infiltraciones de tendencia gnóstica y dualista, que prohibían el matrimonio (1 Tim 4,1-3).

Algunas de esas tendencias no tardaron mucho tiempo en aparecer en las comunidades cristianas del siglo II, dando lugar a Iglesias cismáticas de tendencia excesivamente rigorista, como el *encratismo* que consideraba a la mujer únicamente como hechura del demonio, de modo que la unión entre el hombre y la mujer en el matrimonio era considerada como una obra doblemente diabólica; en cambio el varón era considerado como una criatura medio divina y medio diabólica.

Todos los Padres de la Iglesia, incluidos quienes más afectados estuvieron por el rigorismo ascético, como pudieron ser San Jerónimo y San Epifanio de Salamina, se opusieron a estas desviaciones heréticas que contradecían la auténtica concepción cristiana del mundo y de la vida.

Muchos fieles cristianos, a causa de estas infiltraciones heréticas en las comunidades, y debido también a la cada vez más apremiante presencia de la filosofía platónica, encontraban serias dificultades a la hora de armonizar su bautismo y su vida conyugal. Por consiguiente, hay que tener muy bien en cuenta que, en la Iglesia primitiva, no se planteaba problema alguno entre ministerio eclesial y celibato, sino, más profundamente, entre bautismo y vida conyugal [12].

[12] A. VOOBUS, *Celibacy. A requirement for admission to Baptism in the syrian Church* (Estocolmo 1951).

En los siglos III y IV reapareció con fuerza el *encratismo* del siglo II, lo cual obligó a algunos santos Padres a una seria reflexión sobre el matrimonio y el celibato, que se puede sintetizar en esta fórmula: *el matrimonio es bueno, pero el celibato aún es mejor.* Y, a la larga, este entusiasmo por el celibato acabó en un cierto menosprecio del matrimonio; de modo que el Concilio de Gangra (Paflagonia) (340-341) condenó el rigorismo encratita de Eustacio de Sebaste, poniendo a salvo definitivamente la bondad del matrimonio cristiano, y confirmando también el aprecio tradicional de la Iglesia por la virginidad y la continencia [13].

El Concilio I de Nicea rechazó la pretensión de algunos Padres conciliares de imponer el celibato o la continencia conyugal a los ministros de la Iglesia [14]; la intención de este concilio tendía a salvaguardar la dignidad del matrimonio frente a los encratitas; pero a lo largo del siglo IV abundan los testimonios de escritores eclesiásticos que se declaran a favor del celibato y en contra de la disposición de Nicea.

c) **Legislación canónica sobre el celibato en la Iglesia oriental**

En la Iglesia oriental se va imponiendo, a lo largo del siglo IV, la práctica de elegir a los obispos entre las filas de los monjes, que, por su propia naturaleza, estaban obligados al celibato, aunque algún obispo, como San Sinesio, puso como condición para aceptar el episcopado que le permitieran seguir conviviendo con su esposa. En Egipto, donde el monacato floreció de un modo especial, se generalizó el celibato entre los obispos; sin embargo, en la Iglesia oriental en general, todavía en el siglo V había obispos casados, hasta que una ley imperial de Teodosio II impuso el celibato a los obispos que eran célibes en el momento de su consagración; a los obispos que se habían casado antes de su consagración episcopal, se les permitía continuar conviviendo con sus esposas, pero en continencia perfecta [15]; esta disposición teodosiana fue confirmada más tarde por el Código de Justiniano († 565) [16].

El Concilio Trulano II (692) recopiló y sintetizó la praxis y la legislación relativa al celibato de la Iglesia oriental: se obliga al obispo a vivir en continencia, de modo que si estaba casado antes de su con-

[13] MANSI, II, 1095.

[14] SÓCRATES, *Historia Eclesiástica,* I, 11: PG 67,101-104; SOZOMENO, *Historia Eclesiástica,* I, 23: PG 67,925.

[15] *Código Teodosiano,* XVI, 2, 44.

[16] *Código de Justiniano,* XLII, 1.

sagración, tenía que separarse de su esposa, pero quedaba obligado a procurarle el sustento. Los presbíteros, diáconos y subdiáconos, si estaban casados antes de su ordenación, podían continuar con su esposa y mantener las relaciones conyugales; pero no podían contraer matrimonio después de ordenados, ni segundas nupcias si enviudaban después de la ordenación; las disposiciones del Trulano II permanecen todavía en vigor, aunque se admiten excepciones respecto al matrimonio de los presbíteros, diáconos y subdiáconos después de la ordenación, e incluso respecto a las segundas nupcias.

d) Legislación canónica sobre el celibato en la Iglesia occidental

El canon 33 del Concilio de Elvira (305), que no hizo otra cosa que recoger una normativa anterior de la Iglesia española, impuso la continencia a los clérigos. Este canon iliberitano estaba destinado a una concreta Iglesia local o, en todo caso, nacional. Las primeras disposiciones en torno al celibato, para toda la Iglesia occidental, se deben al papa Siricio, quien en el sínodo romano del año 385 lo aconsejó solamente a los presbíteros y diáconos; pero posteriormente convirtió este consejo sinodal en obligación en cartas dirigidas al obispo Himerio de Tarragona y a los obispos del norte de África [17]. El sínodo de Cartago (390) hizo suyas las disposiciones del sínodo romano [18].

Las Iglesias de las Galias, después de haber recibido una carta de Inocencio I (404) en ese mismo sentido, impusieron el celibato a presbíteros y diáconos en los sínodos de Orange (441) y de Arlés (524).

El papa León Magno, por razones de justicia, autorizó de nuevo a cohabitar con sus esposas a los clérigos casados antes de la ordenación, pero los exhortaba a observar la continencia [19]; y fue el propio León Magno quien extendió la ley del celibato a los subdiáconos de la Iglesia occidental [20].

Todas estas normas sinodales y pontificias no imponían a los clérigos propiamente el celibato, es decir, la obligación de no casarse, sino la de observar la continencia con sus esposas, porque en realidad aunque se les prohibía el matrimonio, sin embargo, si se casa-

[17] SIRICIO, Papa, *Carta a Himerio,* 7: PL 56,559; *Carta a los obispos de África:* PL 56,728.

[18] MANSI, III, 692.

[19] SAN LEÓN MAGNO, *Carta a Rústico,* 3: PL 54,1204.

[20] SAN LEÓN MAGNO, *Carta a Anastasio,* 14: PL 54,672-673.

ban, su matrimonio era ilícito, pero válido; la nulidad del matrimonio de los presbíteros, diáconos y subdiáconos contraído después de la ordenación, no fue establecida hasta el Concilio II de Letrán (1139). Posteriormente ha habido diversos intentos por eliminar el celibato en la Iglesia latina, apelando a falsas bulas pontificias; también se planteó el tema en los Concilios de Constanza (314-317) y en el de Trento, pero, en vez de suprimirlo, ratificaron las disposiciones del Concilio II de Letrán.

6. LITURGIA Y VIDA CRISTIANA

a) **Desarrollo de la liturgia en el siglo IV**

La liturgia experimentó una profunda reorganización durante el siglo IV. En lo esencial, el culto era fundamentalmente el mismo en todas las Iglesias de Oriente y de Occidente; pero los usos y costumbres, que desde los mismos orígenes de la Iglesia se dejaban a la iniciativa y creatividad del presidente de la asamblea, se han ido uniformando cada vez más dentro de determinados ámbitos geográficos; y así surgieron las diferentes liturgias, de modo que cada Iglesia de una cierta importancia tenía la suya propia: Jerusalén, *Liturgia de Santiago;* Antioquía, *Liturgia de San Clemente;* Alejandría, *Liturgia de San Marcos;* Constantinopla, *Liturgia de San Juan Crisóstomo;* Roma, *Liturgia Romana;* Francia, *Liturgia Galicana;* Milán, *Liturgia de San Ambrosio;* España, *Liturgia Visigótica* (después *Mozárabe).*

En Occidente prevaleció la liturgia romana. Cada una de estas liturgias ha transmitido sus propios *Leccionarios* y *Sacramentarios.* En la Iglesia romana son dignos de mención el *Sacramentario Leoniano* (s.V), el *Sacramentario Gelasiano* (s.VIII) y el *Sacramentario Gregoriano* (s.VIII).

Desde el siglo IV la liturgia experimentó un notable desarrollo: se aumentaron las fiestas; se distinguieron los tiempos litúrgicos; se crearon expresiones más conformes con los nuevos dogmas trinitarios y cristológicos. Las liturgias orientales se enriquecieron con una gran exuberancia de ceremonias, quizá por influjo del ceremonial de la corte imperial de Constantinopla. Las liturgias occidentales, dentro de su extraordinaria sobriedad, introdujeron una gran variedad de oficios: de mártires, de confesores, de vírgenes.

b) Fiestas litúrgicas de Cristo y de la Virgen María

Desde el siglo IV aumentaron en buen número las fiestas de Cristo y de la Virgen. Las fiestas suponían la asistencia a la celebración de la Eucaristía y el descanso. El poder civil apoyó estas prescripciones eclesiásticas.

Las fiestas más significativas de Cristo se agruparon en torno a los ciclos de Navidad y Pascua. En las Galias se introdujo (s.V) en el calendario litúrgico el tiempo de *Adviento,* como preparación para la fiesta de Navidad; y de las Galias pasó a Roma en el siglo siguiente.

Las fiestas de la Virgen María empiezan a introducirse en la liturgia en el siglo IV; la primera fiesta mariana de la que se tiene noticia fue la *Purificación;* en el siglo siguiente, y en Jerusalén, la fiesta de la *Asunción* o *Dormición;* en el Asia Menor se introdujo la fiesta de la *Anunciación* en el siglo VI; y la fiesta del *Nacimiento de María* en Roma, en el siglo VII.

El Concilio de Éfeso (431), al proclamar la Divina maternidad de María, incrementó notablemente su veneración y su culto; a partir de entonces se le dedicaron basílicas, pequeños templos y capillas por toda la cristiandad.

c) Veneración y culto de los santos

Después de la paz constantiniana aumentó la veneración y culto de los mártires; sus reliquias se colocaron en los altares, de modo que un concilio de Cartago ordenó romper todos aquellos altares en los que no hubiese reliquias de algún mártir.

Al concluir las persecuciones cruentas del Imperio Romano, los fieles empezaron a venerar a los nuevos héroes del cristianismo, los monjes y aquellos Pastores que *confesaban* a Cristo, no ya con la tortura, como aquellos cristianos que habían padecido por Cristo, pero no habían muerto en los tormentos: los nuevos *confesores* testimoniaban a Cristo con la práctica de las virtudes cristianas. De ahí la distinción entre *mártires* y *confesores* del calendario cristiano. El primer cristiano que recibió culto sin ser mártir fue San Antonio Abad, el prototipo de los monjes anacoretas.

En el siglo V se generalizaron las dos fiestas del ciclo de San Juan Bautista, *nacimiento* y *martirio,* juntamente con la del protomártir San Esteban. En Roma se celebraba con anterioridad la fiesta de San Pedro y San Pablo, que en el siglo V se extendió a la Iglesia oriental.

Una manifestación de la veneración de los santos fue desde el siglo IV la veneración de sus reliquias, que procedía ya de la época de

las persecuciones; ahora estas reliquias eran envueltas en paños preciosos, se guardan en urnas valiosas, y se les dedicaron suntuosas basílicas; pero el culto a las reliquias ocasionó también abusos, supersticiones, y tráfico de reliquias falsas. Algunos herejes negaron la utilidad del culto de las reliquias.

Después del *hallazgo* de la Cruz de Cristo por Santa Elena, en Jerusalén, empezó la peregrinación a los santos lugares de la vida y pasión de Cristo. Algunos peregrinos dejaron relatos detallados de su peregrinación; sobresale entre todos el *Itinerario de Egeria,* una *monja española,* probablemente pariente de Teodosio el Grande, que emprendió una minuciosa peregrinación por todos los lugares de culto que tenían por entonces algún renombre, sobre todo los santos lugares de Tierra Santa, hasta el Sinaí, siendo una de las fuentes más importantes de la Historia de la Iglesia y, especialmente, de la liturgia del siglo IV [21].

d) Evolución de la liturgia sacramental

El *bautismo* solemne se administraba anteriormente sólo en la vigilia pascual; pero en el siglo IV también en las vigilias de Navidad y de Epifanía; se construyeron espléndidos baptisterios para el bautismo por inmersión. En el siglo V se generalizó el bautismo de los recién nacidos; lo cual supuso que el catecumenado empezase a decaer.

La *confirmación* se separó del bautismo cuando éste empezó a ser administrado por simples sacerdotes. En Occidente la confirmación era administrada solamente por el obispo; en cambio, en Oriente podían administrarla también los sacerdotes, pero siempre con el crisma consagrado por el obispo.

La *Eucaristía* se celebra ahora con gran solemnidad y con formularios fijos, en el marco impresionante de las nuevas basílicas adornadas con espléndidos mosaicos y frescos. La comunión se distribuye todavía bajo las dos especies; el pan consagrado se entregaba en la mano y el vino consagrado era distribuido por el diácono en una copa, en tiempos del papa Agapito (535-536) empezó la costumbre de introducir el pan consagrado directamente en la boca de los fieles; pero esta práctica no se generalizó en Occidente hasta la Edad Media. Se suprimió la costumbre de entregar la Eucaristía para que los fieles la llevaran a su casa. La recepción de la Eucaristía en la celebración litúrgica se hizo cada vez más de tarde en tarde. El sínodo de

[21] A. ARCE, *Itinerario de la virgen Egeria,* p.35-58.

Agde (506) no consideraba cristianos a quienes no recibieran la Eucaristía por lo menos en las fiestas de Navidad, Pascua de Resurrección y Pentecostés. A los fieles que asistían a la celebración litúrgica pero no comulgaban, se les distribuía un pedazo de pan bendito *(Eulogia)*. Este pan bendito lo enviaban también a otros obispos como signo de comunión eclesiástica; esta costumbre se introdujo en la Iglesia oriental a finales del siglo III, y en la Iglesia occidental en el siglo VI.

En la administración del sacramento del *Orden,* a la *imposición de manos* y a la *oración,* que continuaron como elementos esenciales, se añadió en Occidente la *unción de las manos.*

El *Sacramentario Gelasiano* introdujo nuevos ritos para la consagración de los óleos y la administración del sacramento de la *confirmación.*

En el siglo IV, con ocasión de las herejías que pusieron en peligro, por una parte, la dignidad del matrimonio, como los *encratitas,* y, por otra parte, menospreciaban la virginidad cristiana, como Elvidio, los santos Padres y Doctores de la Iglesia clarificaron la doctrina del matrimonio y de la virginidad. Y la legislación civil sobre el matrimonio, durante los siglos IV y V, se adaptó a la legislación de la Iglesia. En Occidente se celebraba la bendición nupcial dentro de la misa; en cambio en la Iglesia oriental se podía celebrar fuera de la misa, en las casas particulares.

Después de la paz constantiniana, al entrar en la Iglesia gentes con escaso espíritu cristiano y mal catequizadas, se multiplicaron los escándalos y los pecados públicos, lo cual obligó a la Iglesia a desarrollar su *Derecho penal.* La pena más grave seguía siendo la *excomunión;* y con esta pena se continuó castigando los tres *pecados mortales* o *canónicos: apostasía, adulterio* y *homicidio;* los clérigos podían ser castigados, en caso de cometer faltas graves, con la *suspensión a divinis,* de modo que no podían ejercer el ministerio sagrado, y con la *destitución* de su cargo. En España, los obispos podían ser castigados con la privación de la *comunión fraterna* y del derecho de asistir a los sínodos.

La *penitencia pública* se mantuvo en vigor, pero con mayor benignidad. A finales del siglo IV, el patriarca Nectario de Constantinopla suprimió la *confesión pública,* a causa del escándalo provocado por la confesión pública de una matrona; y esta supresión fue implantada también por otras Iglesias de Oriente. En Occidente también el papa León Magno (440-466) suprimió la *confesión pública;* pero la práctica de la *penitencia pública,* que se recibía una sola vez en la vida, permaneció hasta bien entrada la Edad Media, hasta que, a través de los monjes irlandeses, se introdujo la penitencia privada y reiterable en todo el continente europeo.

CAPÍTULO XVIII

UN MUNDO DE IMÁGENES Y DE COLORES

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Arqueología cristiana* (BAC, Madrid 1998); BATLLÉ HUGUET, P., *Arte paleocristiano* (Barcelona 1947); BEIGBEDER, O., *La simbología* (Barcelona 1971); COTTIN, J., *Jésus-Christ en écriture d'images. Premières représentations chrétiennes* (Ginebra 1990); DU BOURGUET, P., *La pintura paleocristiana* (Barcelona 1967); GRABAR, A., *El primer Arte cristiano* (Madrid 1967); ID., *Las vías de la creación en la iconografía cristiana* (Madrid 1985); LEROY, A., *Origen del arte cristiano* (Madrid 1967); MANCINELLI, F., *Catacumbas de Roma* (Florencia 1994); MANGO, C., *Arquitectura bizantina* (Madrid 1975); MARTIMORT, G. A., *L'iconographie des Catacombes et la cathéchèse antique:* Rivista di Arch. crist. 25 (1949) 106-114; MARTÍN, J. A., *Iniciación a la lectura de los iconos* (Zaragoza 1990); PLAZAOLA, J., *Historia y sentido del arte cristiano* (BAC, Madrid 1996); ID., *Historia del Arte Cristiano* (BAC, Madrid 1998).

1. EL ARTE COMO TESTIGO DE LA FE DE LA IGLESIA

El arte paleocristiano tuvo que abrirse un camino en medio de grandes dificultades, de manera que hasta el siglo III no aparecieron expresiones artísticas propiamente dichas, ni en la arquitectura, ni en la pintura ni en la escultura, porque los cristianos todavía permanecían deudores de su inculturación inicial en el judaísmo que repudiaba cualquier actuación en el terreno del arte por la prohibición bíblica de realizar cualquier imagen de Dios (Éx 20,4); este influjo se advierte en los principales escritores cristianos del momento, tanto de Oriente como de Occidente. En Oriente, Orígenes afirma que los cristianos aborrecen los templos, los altares y las imágenes [1]; y de hecho los cristianos no tenían templos, ni altares, ni imágenes de ninguna clase; y en Occidente, los escritores africanos Minucio Félix y Tertuliano también se declaran contrarios a cualquier representación artística cristiana; el primero porque se basaba en el espiritualismo del Dios cristiano, al que no es posible contener en un templo o en una imagen [2]; y el segundo porque no era capaz de deslindar el

[1] ORÍGENES, *Contra Celso,* 7, 64.
[2] MINUCIO FÉLIX, *Octavius,* 32.

arte grecorromano de la religión pagana; y así los artistas no podían ser otra cosa que emisarios del diablo [3].

Cuando estaba a punto de concluir la etapa de las persecuciones contra la Iglesia, las áreas sepulcrales cristianas estaban ya llenas de sarcófagos con bajorrelieves que representaban a Cristo y escenas evangélicas; y las catacumbas romanas, napolitanas y africanas, también mostraban espléndidas pinturas con imágenes cristianas en sus muros. Sin embargo, todavía el Concilio de Elvira (305) era contrario a la presencia de imágenes dentro de los lugares de culto [4].

El impacto del Cristianismo naciente, sin embargo, en las culturas en marcha produjo un cambio de enormes consecuencias en el campo del arte, porque la persona de Jesús y su evangelio no abordan solamente un aspecto del hombre, sino que lo abarcan en su totalidad. Jesús de Nazaret y su mensaje evangélico trajeron consigo una nueva concepción del mundo, del hombre y de Dios; y no era algo que el hombre hubiese podido alcanzar por su propio esfuerzo, sino algo que le ha sido concedido gratuitamente.

En Cristo, Dios salió al encuentro del hombre, incrustándose en la línea normal de unas religiones y de unas culturas en marcha; pero, cuando los heraldos del evangelio penetraron en las fronteras del Imperio Romano, las espléndidas realizaciones artísticas de la época clásica de Roma y de Grecia, en cuanto tales, no les llamaron especialmente la atención; quizás porque las realidades del más allá, abiertas por la resurrección de Cristo, obsesionaron exhaustivamente su espíritu que había sido alcanzado por la Vida que surge de la Muerte.

La actitud hostil de los cristianos frente a las expresiones artísticas experimentó un cambio a partir del siglo III; y empezó a hacer acto de presencia entre los cristianos a través de símbolos: la paloma, el pez, la barca, el áncora, el pescador, el filósofo y, sobre todo, el pastor; temas a los que los artistas cristianos les infundieron un significado netamente evangélico [5].

2. EL ARTE PALEOCRISTIANO ES UNA «PROVINCIA» DEL ARTE DEL IMPERIO

Los cristianos primitivos aprovecharon la memoria histórica, cultural y religiosa de toda la cuenca del *Mare Nostrum* para reconducir los temas artísticos propios de ese contexto cultural al modo de en-

[3] TERTULIANO, *De idololatria,* 3.
[4] CONCILIO DE ELVIRA, c.36.
[5] J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Arqueología cristiana,* p.177-185.

tender el mensaje cristiano. Los artistas cristianos se apropiaron y reinterpretaron su propia cultura desde la nueva visión del mundo, del hombre y de Dios, que les proporcionó el evangelio; para ello se sirvieron, siempre que pudieron, de la simbología propia de la cultura ambiental. De lo contrario, ni ellos ni sus contemporáneos hubieran podido comprender el mensaje de Cristo.

El arte paleocristiano es un buen testimonio de lo que aquellos primeros cristianos creían, vivían y esperaban; el arte fue la primera experiencia de inculturación del evangelio en una cultura distinta de aquella en la que había nacido; y por eso mismo esta primera inculturación permanecerá para siempre como el modelo a seguir en la presentación del mensaje revelado a gentes que todavía no lo conocen. En realidad los artistas cristianos no hicieron nada más que seguir cuidadosamente el mandato de Jesús: «Id por todo el mundo anunciando el Evangelio y bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), lo cual comportaba presentar el evangelio en un lenguaje que pudiera ser entendido por quienes lo escuchaban.

El arte paleocristiano, como sucederá en épocas posteriores hasta hoy mismo, compartió los valores y los gustos de la expresión artística de su época; es decir, el arte paleocristiano es una «provincia» del arte contemporáneo vigente en el Imperio Romano, pues tanto su factura como su estilo, y hasta algunos de sus temas, se inscriben perfectamente en el arte de la antigüedad tardía.

El arte es un medio, como lo es la palabra, para enseñar o predicar el evangelio a toda criatura; es cierto que la palabra tiene la primacía en la transmisión de las verdades y de los sentimientos; pero el arte ha sido, en determinados momentos de la historia de la Iglesia, un complemento eficaz e indispensable de la palabra en la transmisión de la fe; el arte paleocristiano, de la misma manera que las palabras componen una frase o un discurso, se convierte en una expresión de la fe; hasta tal punto que la parte creativa y personal de los artistas es mucho más reducida que lo que constituye la parte común del «vocabulario» normal de las artes visuales; es decir, no hay «plagio» por parte de los artistas cristianos, sino que, tanto ellos como los artistas paganos, utilizaron unos esquemas y técnicas comunes a todos.

3. PROXIMIDAD DEL ARTE PALEOCRISTIANO A LA SAGRADA ESCRITURA

Las primeras expresiones del arte paleocristiano tienen un interés especial porque están muy próximas a la Sagrada Escritura; y esta

proximidad no es solamente cronológica, sino, y muy especialmente, también *temática,* pues el arte paleocristiano está fuertemente impregnado de las palabras y de los gestos salvadores de Dios, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, lo mismo que cabe decir de la liturgia, de las homilías de los santos Padres, y de los tratados de los teólogos.

Es cierto que durante 250 años (64-313) existió entre el paganismo encarnado en el Imperio Romano y el cristianismo un antagonismo radical desde una perspectiva político-religiosa; pero desde el punto de vista de la *piedad popular* hay que admitir que esa *rivalidad* fue mucho menos virulenta, puesto que, desde los comienzos del siglo III, precisamente cuando aparecen las primeras muestras artísticas cristianas, tanto los cristianos como los paganos compartían una aspiración religiosa común que se manifestaba en creaciones artísticas vecinas e incluso similares, hasta poder afirmar que «lo que se cuestionaba entre los paganos y los cristianos de la antigüedad tardía, era sin duda la verdad de sus opciones específicas, pero no la concepción general de la vida, del hombre y del mundo» [6].

El lenguaje artístico cristiano, como ocurre también con el lenguaje hablado y escrito, cambiaba y se enriquecía constantemente, adaptándose a la mentalidad y a la idiosincrasia de los hombres y de los pueblos que iban entrando en contacto con el evangelio; pero es preciso tener muy en cuenta lo que sucedió en los orígenes del lenguaje artístico cristiano, porque sus primeras expresiones de la fe han tenido un influjo determinante en los cambios que el curso de la historia les ha impuesto a los diferentes estilos artísticos.

4. LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO EN EL ARTE PALEOCRISTIANO

Por todo lo dicho, no es de extrañar que los artistas paleocristianos tomasen elementos propios del arte grecorromano, y los reinterpretasen a la luz de su fe, purificándolos unas veces y otras veces adoptándolos sin más, pero infundiendo el espíritu cristiano al mensaje de determinados personajes históricos, ciertos mitos y otros símbolos comunes de la cultura circundante, como fue el caso de Orfeo, del Pastor, de la Orante, de las escenas de maternidad, de las cuatro estaciones, del pavo real, y de otros, hasta el punto de poder afirmar que no hay prácticamente ninguna figura importante del arte paleocristiano que no haya tenido algún precedente en el arte pagano

[6] MARROU, I., *Décadence romaine ou antiquité tardive* (París 1977) p.42.

de aquel tiempo; y cuyo empleo, por consiguiente, no podía provocar extrañeza ni entre los cristianos ni entre los paganos.

Todo hombre inmerso en aquel contexto cultural de la cuenca mediterránea había aprendido de pequeño que Palas Atenea, a pesar de permanecer *siempre virgen,* había dado a luz un hijo llamado Erictonio; y por tanto la presencia de una *virgen-madre* en los orígenes del cristianismo, no sólo no se presentaba como algo incomprensible, sino que existía una cierta predisposición para aceptar el mensaje religioso que en ese punto le ofrecía la fe cristiana.

Tampoco era enteramente ajena a la cultura helenística la idea de un *Dios-colgado-de-un-madero,* pues ya era conocida, no sólo literariamente, sino también artísticamente, la figura mitológica de *Marsias,* un héroe griego que había sido vencido, desollado y colgado de un árbol por orden de Apolo, y a quien su padre, Olimpo, enterró después de expirar.

Orfeo, aquel dios mitológico que amansaba a las fieras con la dulzura de su música, era de sobra conocido, y también fue muy usado en las pinturas y relieves paleocristianos para representar a Cristo que, con la dulzura de su mensaje evangélico, atrajo a los hombres hacia sí.

5. ALGUNAS EXPRESIONES DEL ARTE PALEOCRISTIANO

a) Antes de Constantino

El arte cristiano del siglo III era fundamentalmente un arte funerario: pinturas catacumbales y relieves de los sarcófagos. Por entonces no existía aún ningún edificio o monumento cristiano, al margen de las «iglesias domésticas» y de alguna pequeña iglesia propiamente dicha en algunas ciudades del Imperio, como en la remota Dura Europos en las orillas del Éufrates, la cual por otra parte no era otra cosa que la ampliación y acomodación de una iglesia doméstica anterior. Se trataba por tanto de unas expresiones artísticas muy modestas, más volcadas sobre el individuo que sobre la comunidad cristiana en cuanto tal. De este primer período solamente quedan algunas estatuas de bulto como la del Buen Pastor, y la de Hipólito Romano, que se conservan en el museo lateranense de Roma.

b) Después de Constantino

Desde la segunda mitad del siglo IV, el cristianismo triunfante adquiere una nueva visibilidad; y parejamente el arte cristiano salió a la

luz, y se hizo más oficial, más grandioso, más rico; tomó sus modelos del arte imperial, y encontró una función social nueva, para dirigirse a los pueblos recientemente cristianizados. Constantino tuvo, como consecuencia de la unión estrecha entre lo político y lo religioso, un *rol económico* decisivo. La Iglesia se enriqueció rápidamente con enormes donaciones imperiales y de las familias más poderosas, que le permitieron realizar ambiciosos programas de construcción y de decoración de unos lugares de culto acordes con la nueva situación.

El arte cristiano se diversificó también, al beneficiarse de nuevas larguezas financieras de las autoridades estatales; solamente así se pudieron levantar suntuosas basílicas en Roma, Jerusalén, Belén, Constantinopla, Rávena y en muchas otras ciudades del Imperio, que fueron decoradas con espléndidos frescos y espectaculares mosaicos.

Constantino fue el primer mecenas del arte cristiano; y después, siguieron sus huellas, y las marcaron todavía más profundamente aún, sus sucesores en el Imperio, como fue especialmente el caso de Justiniano, que a expensas del fisco imperial levantó la inimaginable basílica de Santa Sofía en Constantinopla y varias en Rávena.

El primer emperador cristiano no sólo permitió al arte cristiano aparecer a la luz del día, sino que además le dio aire imperial, fastuoso y rico, con significados a veces bien lejanos del ideal de sencillez evangélica. De este modo, es cierto que el arte cristiano se difundió por todas partes, pero no es menos cierto que en gran medida perdió su gratuidad. El arte cristiano se convirtió así en un elemento propagandístico para un doble servicio: el servicio de la fe cristiana, y el servicio de aquel estado teocrático que fue el Imperio bizantino [7].

La ruptura entre las formas de expresión artística de la fe, antes y después de Constantino, no es, sin embargo, total, porque los temas antiguos perduraron después del triunfo del cristianismo; pero ¿cuál fue el verdadero rol de los emperadores cristianos en el desarrollo artístico en la Iglesia del siglo IV? Fue sin duda un rol *político y religioso* a la vez, porque en aquel tiempo todavía no se podían separar completamente la religión y la política, a pesar del principio de libertad religiosa decretado en Milán (313) para todos los ciudadanos del Imperio.

[7] J. COTTIN, *Jésus-Christ en écriture d'images*, p.95-97.

6. CRISTO Y MARÍA EN EL ARTE PALEOCRISTIANO

a) En el arte preconstantiniano

La adaptación del Evangelio a las distintas culturas con las que la Iglesia se ha encontrado a través de los siglos, ha alcanzado sin duda su mejor expresión en la iconografía de Cristo y de María. Seguir, paso a paso, la evolución que las figuras de Cristo y de María han asumido, desde los orígenes de la Iglesia hasta la actualidad, constituye una auténtica aventura llena de sorpresas.

Esta aventura por el mundo del arte tendría que iniciarse en la iconografía de Cristo en los frescos de las Catacumbas; discurrir después por los mosaicos de factura ravenatense, por los iconos bizantinos, y por los marfiles carolingios. Esta excursión nos muestra la constante preocupación de la Iglesia por acercar la figura de Cristo al hombre a quien tiene que evangelizar: un mismo Cristo, un mismo Señor, una misma fe, pero expuesto en los mil y un modos de entender que sean accesibles al hombre de cada momento histórico.

El arte catacumbal no se atrevió a mostrar a los fieles a Cristo crucificado, porque la cruz era símbolo de un escarnio demasiado fuerte, escándalo para los judíos y necedad para los griegos (1 Cor 1,23); necedad que encontró su máxima expresión en aquel *grafito blasfemo* con que un alumno pagano, conocedor de la religión de su compañero cristiano, Alexámenos, quiso insultar cruelmente, grabándolo en una de las paredes de una escuela pública de Roma (s.III); se trata de un hombre, con cabeza de asno, crucificado; y ante él se halla un niño de pie, con esta inscripción aclaratoria: «Alexámenos adora a su Dios».

En las catacumbas tampoco aparece la cruz desnuda, a no ser crípticamente como un ancla invertida, la cruz gamada de la cultura iraní y, en alguna ocasión, también como la cruz egipcia de la vida.

Cristo es representado en los frescos de las catacumbas y en los relieves de los sarcófagos como un *joven imberbe,* signo de la eterna juventud de Dios, como un *filósofo* o un *maestro* que enseña a sus discípulos la verdadera sabiduría; como un *pastor* que lleva la oveja perdida sobre sus hombros; como un *Orfeo* que encandila y amansa a las fieras; también en escenas, tomadas del evangelio, en las que Jesús realiza *gestos salvadores,* como la resurrección de Lázaro, la curación del paralítico, del ciego de nacimiento, y de la hemorroísa, la multiplicación de los panes y los peces, la conversión del agua en vino en las bodas de Caná, y otras muchas.

La Virgen María es representada con menor frecuencia, tanto en las profundidades catacumbales como en los sarcófagos, en escenas

que la representan como Madre de Dios, con el Niño en brazos; éste es el caso de la imagen de María más antigua del arte paleocristiano, conservada en las catacumbas de Priscila; en la escena de la Anunciación y, sobre todo, en la escena de la Epifanía o adoración de los magos. Y siempre como una venerable matrona, unas veces de pie o, más frecuentemente, sentada en un trono.

b) **En el arte bizantino**

El arte bizantino realizó la mejor y más exacta representación musiva del dogma cristológico que definió el Concilio de Calcedonia (451): «el que en lo divino es invisible, fue visible en lo humano; el incomprensible quiso ser comprendido; el que estuvo sobre todos los tiempos, empezó a ser en el tiempo. El Señor de cielos y tierra, sin principio ni fin, veló su majestad ilimitada y tomó carne humana; Dios, que no puede padecer, se hizo hombre y se sujetó al sufrimiento; y el inmortal se sometió a las leyes de la muerte» [8].

Se trata de un Cristo, *Señor sublime,* que gobierna los destinos del mundo desde su trono imperial, en el que generalmente se halla sentado; pero, a veces, sobre el trono imperial se hallan depositados solamente los signos de su poder: la *cruz* y la *corona* junto con el *manto imperial.*

En los mosaicos y sarcófagos ravenatenses aparece la cruz, pero más que como un *árbol descarnado,* símbolo de tortura, como una *cruz cubierta de piedras preciosas,* o rodeada de coronas de laurel, como símbolo del poder de Cristo; y, antes de representarlo muerto en la cruz, es mostrado como un guerrero armado con la cruz, a modo de lanza, con la que derrota al dragón infernal.

En el arte bizantino hay cuatro formas iconográficas fundamentales de Cristo: 1) Cristo de medio cuerpo, con el libro de la ley evangélica en la mano izquierda, y haciendo con la mano derecha el gesto de hablar o de explicar a sus fieles la ley evangélica; lleva túnica roja como símbolo de su sangre derramada, y manto azul para representar la esperanza de la salvación, gracias a su redención; el color rojo representa también la naturaleza divina, y el color azul la naturaleza humana. 2) Cristo, presidiendo el mundo, sentado en el arco iris que representa al mundo, mostrando las cinco heridas de la pasión, y rodeado por la «almendra» divina o el resplandor divino, que simboliza el triunfo de Cristo. 3) Cristo-Pantocrátor: Cristo, Señor del mundo, con el libro apocalíptico de los siete sellos en la mano iz-

[8] SAN LEÓN MAGNO, *Tomus ad Flavianum.*

quierda, y la derecha en actitud de explicar su mensaje evangélico. 4) Cristo clavado en la cruz: un ángel recoge en una copa la sangre que redime al mundo; al pie de la cruz, un cráneo y dos tibias cruzadas que, según una leyenda, representan a Adán, que habría sido sepultado donde fue levantada la cruz de Cristo; a los lados de la cruz están la Virgen y San Juan evangelista, intercediendo por la humanidad.

El arte bizantino siempre representa a la Virgen María como Madre de Dios, *Theotokos,* de cinco maneras: 1) sentada en un trono y haciendo ella misma de trono del Niño; 2) la Virgen señala con la mano derecha al Niño sobre su brazo izquierdo, indicando que él es el camino de la salvación; 3) la Virgen está de pie con los brazos levantados, rogando a Dios por la humanidad, el Niño está en clípeo o medallón; 4) la Virgen amamanta al Niño, lo cual simboliza la naturaleza verdaderamente humana del Verbo encarnado; 5) la Virgen acaricia al Niño, que suele llevar en la mano una flor, una manzana o un pajarito.

7. ¿CÓMO ERA FÍSICAMENTE JESÚS DE NAZARET?

No es verosímil que, procediendo Jesús de Nazaret de la raza judía, cuyos rasgos son tan marcados, solamente se haya distinguido por la belleza, la regularidad, la finura del rostro, el vigor, la dignidad y la nobleza de los gestos y de todo su cuerpo; por eso resulta difícil encontrar bajo el cielo de Palestina ese Cristo, cuyo modelo ha prevalecido en la escultura de la Edad Media y en la pintura del Renacimiento. No cabe duda de que ese rostro de Cristo es tan convencional como el rostro de Cristo de los tres primeros siglos: aquel adolescente imberbe, con los rasgos y el porte que se admiran en los frescos de las catacumbas romanas y en las estatuas del Buen Pastor del siglo III.

Los evangelios presentan a Jesús como un obrero; no hay nada que atestigüe que haya sido pastor; las imágenes del Buen Pastor transmitidas por la antigüedad cristiana no son nada más que un símbolo; sin duda que los cristianos del siglo III ni pensarían siquiera que los cristianos de los siglos posteriores discutirían sobre el parecido de aquellas figuras graciosas, verdaderamente obras maestras, con el Jesús histórico que recorrió los polvorientos caminos de Palestina.

Es muy probable que si Jesús de Nazaret, en vez de desarrollar su misión en Palestina, en aquel contexto hostil a las representaciones figurativas, la hubiera desarrollado en Roma, en Alejandría o en Ate-

nas, habrían subsistido algunos vestigios iconográficos, como han permanecido los bustos de Séneca, de Platón o de Pericles.

No cabe duda de que la noticia transmitida por el Pseudo Antonín, es absolutamente anacrónica: «una imagen pintada, y puesta en el mismo pretorio, viviendo él (Jesús), muestra pies hermosos, sutiles, faz hermosa, cabellos rizados, estatura común, mano hermosa, dedos largos» [9]. Evidentemente, descripciones así abundan, como esta de San Juan Damasceno: «se le representa, tal como lo habían pintado los antiguos historiadores, con cejas que se juntan ("cejijunto"), ojos bellos, nariz larga, cabellos rizados, el cuerpo encorvado, rostro joven, barba negra, tez del color del trigo ("trigueña"), que era el de su madre» [10].

San Juan Damasceno no hace otra cosa que describir la belleza majestuosa del Cristo que por entonces presentaban los iconos bizantinos, que no responden a la realidad histórica, sino a un concepto teológico. En efecto, ha prevalecido la imagen de Cristo defendida por aquellos escritores que se apoyaban en que Cristo «es el más bello de los hijos de los hombres» (Sal 45,3), en contra de quienes afirmaban que Cristo era un hombre feo, que «no tenía hermosura ni resplandor» (Is 53,2).

[9] PSEUDO ANTONÍN, *Itinerarios y descripciones de Tierra Santa* (obra editada por Tobler), I, p.104.

[10] SAN JUAN DAMASCENO, *Carta a Teófilo*, c.III.

CAPÍTULO XIX

SANTOS PADRES Y ESCRITORES ECLESIÁSTICOS

BIBLIOGRAFÍA

AYÁN CALVO, J. J., *Ignacio de Antioquía. Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna* (Madrid 1991); DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles* (París 1961); PIÑERO, A., *Los apócrifos* (Córdoba 1993); ID., *El otro Jesús. Vida de Jesús según los evangelios apócrifos* (Córdoba 1993); QUASTEN, J., *Patrología,* 4 vols. (Madrid 1961-2000); RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos* (BAC, Madrid [6]1993); SANTOS OTERO, A. DE, *Los evangelios apócrifos* (BAC, Madrid [10]1999); TORRES MARCOS, M., *Textos selectos de los Padres apostólicos, de los santos Padres y Doctores de la Iglesia universal* (Ávila 1997); TREVIJANO, R., *Patrología* (BAC, Madrid 1994); WIELHAUER, PH., *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca 1991).

1. NOCIONES PRELIMINARES

a) Importancia de los santos Padres para la Iglesia

Una de las actitudes fundamentales de la Iglesia después del Concilio Vaticano II es el «retorno a los orígenes»; y en esta vuelta a su pasado, la Iglesia se encuentra en primer lugar con la sagrada Escritura, y después con los santos Padres; pero la sagrada Escritura y los santos Padres están en una íntima conexión, de modo que a nadie le está permitido interpretar la sagrada Escritura en contra de la tradición viva de la Iglesia, cuyos intérpretes más genuinos son los santos Padres (cf. DV 13 y 23). Es cierto que la tradición no añade nada nuevo a la sagrada Escritura; es decir, ésta no se completa con aquélla; la tradición, en definitiva, no es otra cosa que la presencia viva de la sagrada Escritura en la fe de la Iglesia.

Los santos Padres tienen también una gran importancia para fomentar las relaciones ecuménicas entre las diferentes confesiones cristianas; aunque en este punto es preciso matizar entre unas confesiones y otras, porque si para la Iglesia oriental la teología no puede ser otra cosa que teología de los Padres, para Lutero, en cambio, los Padres no aclaran, sino que más bien oscurecen la sagrada Escritura; sin embargo, dentro de las reformas del siglo XVI, Calvino y Melanchton acudían con frecuencia a los argumentos teológicos de los santos Padres.

b) «A nadie llaméis Padre vuestro en la tierra» (Mt 23,9)

En el Antiguo Testamento, al margen de los padres naturales, se da el nombre de *Padre* al sacerdote (Jue 17,10), a los profetas (2 Re 2,12); y a los rabinos; en el Nuevo Testamento, Jesús reserva este nombre solamente para Dios (Mt 23,9); sin embargo, San Pablo se da a sí mismo este apelativo (1 Cor 4,15). En el siglo II, los catecúmenos solían llamar padre a su maestro en la fe [1]; las comunidades cristianas, y a veces los mismos paganos, daban el título de padre a los obispos [2]; y en el siglo IV esta costumbre se generalizó en toda la Iglesia.

Después del Concilio I de Nicea (325) el apelativo de *Padre* se empieza a usar también en plural, *los Padres;* y en este caso tiene un matiz peculiar, pues ya no se refiere a los obispos, sino a obispos del pasado que tienen una autoridad especial en cuestiones doctrinales y con relación a la fe; y entonces se considera también como *Padres* a algunos escritores eclesiásticos que no fueron obispos; y se reserva especialmente para los obispos reunidos en un Concilio, los cuales tienen una autoridad especial en materia de fe, como es el caso de los obispos que tomaban parte en los concilios ecuménicos.

En el siglo V, sobre todo con ocasión de las controversias cristológicas de Éfeso (431) y Calcedonia (451), se concedió este apelativo a obispos aislados del pasado, a los que se consideraba como testigos cualificados, es decir, como autoridades del pasado en cuestiones en las que la fe estaba de por medio; en esta dirección se orienta la definición de *Padres de la Iglesia,* de Vicente de Lerins [3]. Pero los Padres de la Iglesia no tienen una autoridad absoluta por sí mismos, sino en cuanto que están de acuerdo con la sagrada Escritura.

c) Definición y «notas» características de los Padres de la Iglesia

Padres de la Iglesia son aquellos escritores eclesiásticos de la antigüedad cristiana a los que la Iglesia considera como testigos especialmente cualificados de la fe, y reúnen estas cuatro características: 1) *ortodoxia* en la doctrina; 2) *santidad* de vida; 3) *antigüedad,* cuyos límites son, para la Iglesia occidental, la muerte de San Isidoro

[1] San Clemente Alejandrino, *Stromata,* 1, 2-2, 1.

[2] *Actas del martirio de San Policarpo de Esmirna,* II, 2; *Actas del Martirio de San Cipriano,* III, 3.

[3] Vicente de Lerins, *Commonitorium:* PL 50,675.

de Sevilla (636), y para la Iglesia oriental, la muerte de San Juan Damasceno (749); 4) *reconocimiento* por parte de la Iglesia.

Los Padres de la Iglesia son objeto de la *Patrología* y de la *Patrística;* la primera estudia la vida, los escritos y la doctrina de los santos Padres y escritores eclesiásticos de la antigüedad, fundamentalmente desde la perspectiva literaria, y, por consiguiente, tiene una relación directa con la Historia de la literatura cristiana antigua; la segunda, en cambio, estudia a los santos Padres en el contexto dogmático, y busca en ellos el testimonio fehaciente de que la tradición de la Iglesia ha sido mantenida ininterrumpidamente por ellos; y dice relación directa a la Historia de los Dogmas. Sin embargo, en la práctica, la *Patrología* y la *Patrística* se suelen usar como sinónimos.

Fue el luterano Juan Gerhard († 1637) el primero en usar la palabra patrología; pero el concepto venía de mucho antes, porque la idea de una historia de la literatura cristiana de la antigüedad empieza con Eusebio de Cesarea y, sobre todo, con San Jerónimo.

2. PADRES APOSTÓLICOS

Esta denominación designa aquel grupo de autores cristianos que escriben inmediatamente después del Nuevo Testamento, aunque posiblemente algún autor neotestamentario pudiera ser posterior a algún padre apostólico. Son discípulos inmediatos de los Apóstoles o de alguno de sus sucesores inmediatos; sin embargo, no constituyen entre sí un grupo homogéneo. Dependen directamente de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, especialmente de los Evangelios, de las Cartas de San Pablo, y de los Hechos de los Apóstoles. Conocen muy bien la teología judeocristiana de aquel tiempo. En general escriben Cartas de tipo pastoral, a excepción del Pastor de Hermas, que es una obra de género apocalíptico. Escriben en el griego común *(koiné)* de la cuenca del Mediterráneo. La importancia de los Padres apostólicos radica en el hecho de que son testigos inmediatos de la tradición apostólica. No se preocupan por las relaciones del cristianismo con la cultura griega circundante.

San Clemente Romano († 95): tercer sucesor de San Pedro en la sede episcopal de Roma; escribió una *Carta a la Iglesia de Corinto,* no en nombre propio, sino en nombre de la Iglesia de Roma, para restablecer la paz, rota por algunos carismáticos que rehusaban la obediencia a los presbíteros de aquella comunidad; les inculca la sumisión, porque la autoridad de los presbíteros no proviene de los fieles, sino de Cristo, a través de la sucesión en el ministerio de los Apóstoles; afirma de un modo expreso la divinidad de Jesucristo.

Orígenes le atribuye a Clemente Romano la Carta de San Pablo a los Hebreos. Posteriormente aparecieron algunas cartas falsamente atribuidas a este Padre apostólico.

San Ignacio de Antioquía († 110), tercer obispo en la lista episcopal de Antioquía. Fue condenado a muerte por ser cristiano, y fue deportado a Roma para ser expuesto a las fieras; murió mártir en torno al año 110. Durante el viaje marítimo, de Antioquía a Roma, escribió siete cartas a las comunidades cristianas por donde pasaba: Éfeso, Magnesia, Tralles, Filadelfia, Esmirna, Roma, y una personalmente dirigida a San Policarpo de Esmirna. En el siglo V, estas cartas genuinas fueron interpoladas; y se escribieron otras siete enteramente falsas. A tenor de estas cartas, las diferentes Iglesias locales ya tienen obispo monárquico, al que están sujetos los fieles, los presbíteros y los diáconos. Exalta el magisterio de la Iglesia de Roma, que «preside a las demás en la caridad»; pone en guardia contra los judaizantes y los docetas. San Ignacio es un verdadero místico del martirio, que desea ser molido como blanco trigo por los dientes de las fieras.

Pseudo-Bernabé. La *Carta de Bernabé* está escrita a finales del siglo I o principios del II, por un autor que ha querido ampararse bajo el nombre del *Bernabé* de los Hechos de los Apóstoles y amigo de San Pablo. Refuta las objeciones judaicas contra el cristianismo; no se muestra muy entusiasta del Antiguo Testamento.

Didajé: es el escrito más importante de la era posapostólica; fue descubierto en 1783. Es el escrito legislativo cristiano propiamente dicho más antiguo. Su título original, *Instrucción del Señor a los gentiles por medio de los Doce Apóstoles,* permitiría su inclusión entre los *Apócrifos del Nuevo Testamento.* Esta obra se divide en tres partes: 1) capítulos 1-10, que contienen instrucciones litúrgicas; 2) capítulos 10-15, que tratan de normas disciplinares; 3) capítulo 16, que aborda la segunda venida del Señor y los deberes cristianos que la preparan.

San Policarpo de Esmirna († 155): San Ireneo de Lyón afirma que San Policarpo de Esmirna escribió varias cartas a algunas Iglesias locales vecinas; pero solamente se conserva la dirigida a la comunidad de Filipo, escrita en torno al año 130; se trata de una exhortación moral, cuya importancia está en que traza un cuadro fiel de la doctrina, de la organización y de la caridad de la Iglesia de entonces. Exige a los filipenses la obediencia y sumisión a sus presbíteros y diáconos.

Papías de Hierápolis: fue discípulo de San Juan; escribió, hacia el año 135, una obra titulada *Explicación de las sentencias del Señor,* de la que se conservan solamente algunos fragmentos; expone algunas ideas discutibles doctrinalmente; confirma a Mateo y a Marcos como autores de sus respectivos Evangelios.

Hermas: era un liberto que parece que tuvo mala suerte en el matrimonio y con sus propios hijos; no se encuadra a sí mismo en ninguna de las categorías ministeriales de la Iglesia de su época. Era hermano del papa Pío I (140-154); escribió una obra titulada *El Pastor,* una especie de *Apocalipsis,* que se conserva íntegramente en latín y en su mayor parte también en griego; está distribuido en 5 *visiones,* 12 *mandamientos,* y 10 *parábolas* o *semejanzas.* Algunos santos Padres incluyeron *El Pastor* de Hermas entre los libros canónicos del Nuevo Testamento; fue muy leído en las comunidades cristianas; depende mucho de la teología judeocristiana. Lo más novedoso de esta obra es su insistencia en la existencia de una penitencia después del bautismo, en la que se perdonan todos los pecados; pero se concederá una sola vez en la vida.

3. LITERATURA APÓCRIFA

Bajo este epígrafe se presentan aquellos escritos que pretenden falsamente un *origen bíblico* o *canónico,* tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. La mayor parte de esta literatura tiene su origen en sectas gnósticas, las cuales intentaban apoyar sus herejías con una revelación hecha por Dios solamente a los iniciados, a los gnósticos; pero existen también apócrifos ortodoxos, cuya finalidad no era otra que satisfacer la curiosidad devota de los fieles, supliendo las aparentes lagunas de los libros canónicos respecto de algunos episodios de la vida de Jesús, de María, de San José, y de otros personajes que están en contacto directo con ellos. La literatura apócrifa tiene un gran valor como fuente histórica de las creencias y de la religiosidad popular de los primeros siglos cristianos.

Los apócrifos del Nuevo Testamento revisten todas las formas de los libros canónicos: *Evangelios, Hechos, Cartas, Apocalipsis;* aparecen en el siglo II, tuvieron un florecimiento especial en el siglo III y concluyen en el siglo IV. Tuvieron gran influencia en la liturgia, dando lugar a algunas fiestas, como la Presentación de María en el Templo; y también los artistas han acudido a los apócrifos como a fuente de inspiración para sus creaciones, por ejemplo en los sarcófagos paleocristianos y en los mosaicos del Arco triunfal de la basílica de Santa María la Mayor (Roma), y en las vidrieras de las catedrales [4]; también Dante Alighieri se sirvió de los relatos apócrifos en su *Divina Comedia.* La literatura apócrifa constituye el primer ensayo de lo

[4] A. DE SANTOS, *Evangelios apócrifos,* incluye 32 láminas con reproducciones artísticas de influencia de la literatura apócrifa.

que será la *leyenda cristiana,* que tendrá un gran florecimiento en la Edad Media.

Símbolo de los Apóstoles: no fue compuesto por los Apóstoles antes de separarse, para tener una referencia común de las principales verdades cristianas, como quiere una falsa tradición. Su lugar de origen fue Roma.

Protoevangelio de Santiago: escrito a finales del siglo II; es el primero en referir la presentación de María en el Templo, y los nombres de los padres de María, Joaquín y Ana.

Evangelio de los Hebreos: es una especie de revisión y prolongación del Evangelio de San Mateo; fue compuesto a finales del siglo II.

Evangelio de Nicodemus: tiene datos muy curiosos, pero legendarios, sobre el proceso, pasión, muerte y sepultura de Jesús.

Hechos de Pablo y Tecla: es un escrito novelesco; cuenta la «historia» de Tecla, una doncella de Iconio que, al escuchar a San Pablo que hablaba sobre la virginidad cristiana, abandonó a su prometido en vísperas de casarse; asiste al apóstol de los gentiles en sus viajes; escapó milagrosamente de la muerte en varias ocasiones; y, finalmente, se retiró a la ciudad de Seleucia, donde murió; se trata sin duda de un personaje histórico, porque su culto se hizo muy popular tanto en la Iglesia oriental como en la occidental; varios santos Padres la proponen como modelo en sus homilías con ocasión de la consagración de vírgenes; la descripción que se hace de San Pablo en el capítulo III ha influido en su iconografía: «... Pablo, hombre de baja estatura, calvo, y piernituerto, fuerte, de cejas muy pobladas y juntas; y nariz aguileña...»; en los sarcófagos paleocristianos y en las esculturas, se le presenta siempre calvo.

Hechos de Tomás: a pesar de que es un relato completamente fantástico, se puede retener como histórico el núcleo fundamental de la evangelización del apóstol Santo Tomás en el norte de la India; algunas inscripciones recientemente descubiertas confirman la historicidad del rey Gundafor que aparece en este apócrifo.

Hechos de Pedro con Simón: relata las supuestas disputas de San Pablo con Simón Mago en Roma.

Carta de los Apóstoles: escrita probablemente en la primera mitad del siglo II; anuncia la próxima venida de Cristo.

Cartas de San Pablo dirigidas a Séneca: en las que se presenta al filósofo cordobés como cristiano.

Apocalipsis de Pedro: escrito a principios del siglo II; se leía en las iglesias; algunos Padres lo consideraron canónico; lo equipararon incluso al Apocalipsis de San Juan.

Apocalipsis de Pablo: es uno de los últimos escritos apócrifos; fue escrito en Jerusalén a principios del siglo IV; influyó mucho en la

Divina Comedia de Dante Alighieri; a pesar de sus leyendas, su doctrina es perfectamente ortodoxa.

Apocalipsis de Santo Tomás: es de origen maniqueo. En el género apocalíptico apócrifo es donde más se infiltraron las herejías gnósticas; porque era el género literario más apropiado para exponer las pretendidas revelaciones ocultas que habrían sido hechas, no para los cristianos en general, sino solamente para los verdaderos iniciados, los gnósticos.

También hubo algunos escritos apócrifos en torno al Antiguo Testamento; los más importantes son: *Odas de Salomón, Testamento de Salomón, Ascensión de Isaías.*

4. LOS APOLOGISTAS

a) **El género literario apologético**

La *literatura apologética* no se puede entender nada más que en el contexto del rechazo del cristianismo, en primer lugar por parte del judaísmo, y después por parte del Imperio Romano, de los intelectuales y del vulgo. Para defender a los cristianos de las acusaciones provenientes de estos cuatro adversarios, surgió el género literario apologético. Pero estos autores no se limitan a proclamar la inocencia de los cristianos, sino que se percatan de que al colocar al cristianismo en contacto con la cultura griega a mediados del siglo II, les incumbe una tarea nueva; por eso los temas que abordan en sus apologías van más allá de una sencilla exposición de la doctrina revelada, como fue la tarea principal de los Padres apostólicos.

Los apologistas se ven obligados a exponer en sus escritos una imagen fiel de su religión, a fin de presentar así un juicio objetivo de lo que son en realidad los cristianos, y en consecuencia exigir a las autoridades del Estado, a los intelectuales y a la misma plebe, un juicio más equilibrado y sereno sobre ellos, porque no son ese *tertium genus* con que los han motejado porque no saben distinguirlos de los romanos ni de los judíos, sino que son en todo ciudadanos como los demás.

De todo eso se deduce que los apologistas van más allá de una simple defensa del cristianismo, para convertirse en verdaderos evangelizadores de sus lectores paganos o judíos. A los judíos les argumentan desde el Antiguo Testamento para demostrarles que en Jesús de Nazaret se han cumplido las promesas hechas por Dios a los Patriarcas. En cambio, cuando se dirigen a los paganos intentan hacerles ver el absurdo de sus dioses, partiendo del mismo racionalis-

mo religioso propio de los grandes filósofos griegos, que ya estaba haciendo mella en el ánimo y en la inteligencia de los paganos más cultos del momento.

A las *autoridades estatales,* que condenan a muerte a los cristianos, les arguyen los apologistas que esas leyes son injustas, porque los cristianos son ciudadanos honrados que pagan los impuestos, que cumplen con sus obligaciones civiles, y ruegan por el Imperio y por el emperador. A los *intelectuales paganos,* que se burlan de la *novedad* del cristianismo fundado por un *ignorante,* Cristo, les responden que la religión cristiana ahonda sus raíces en Moisés, que es muy anterior a todos los filósofos griegos. Y contra la *plebe,* que acusa a los cristianos de llevar una vida deshonesta y ser causa de todas las calamidades públicas, apelan a la manifiesta moralidad y ejemplaridad de vida de los cristianos.

Sin embargo, los apologistas no escriben obras sistemáticas, al estilo de lo que serán posteriormente los tratados de religión, como el *De vera Religione* de San Agustín. Los escritos apologéticos empiezan en la primera mitad del siglo II, y concluyen a finales del siglo IV o principios del V, pues la *Ciudad de Dios* de San Agustín puede ser considerada como la última gran apología cristiana contra las acusaciones de los paganos que veían en el hundimiento del Imperio Romano, a manos de los Bárbaros, un castigo de los dioses. Los escritos apologéticos son muy numerosos:

b) **Apologistas griegos**

Carta o *Discurso a Diogneto:* no faltan autores que incluyen entre los escritos de los Padres apostólicos este bellísimo documento de la antigüedad cristiana; pero por su contenido debe ser englobado entre los apologistas. Se desconoce el nombre de su autor, que se presenta a sí mismo como «discípulo que he sido de los Apóstoles» [5]; y tampoco se sabe quién fue su destinatario, ese *Diogneto* que tan interesado se muestra por conocer a fondo el cristianismo; no faltan quienes digan que ese destinatario es el propio emperador Adriano; pero otros retrasan su composición hasta el siglo III. Solamente se conservan algunos fragmentos. Su autor refuta tanto la idolatría como el judaísmo; defiende el origen divino del cristianismo, cuyos testigos son los mártires; la caridad es la esencia de la nueva religión; y traza un cuadro muy bello sobre el tenor de vida de los cris-

[5] *Carta a Diogneto,* XI, 1.

tianos, de los que afirma: «lo que es el alma en el cuerpo, eso mismo son los cristianos en el mundo» [6].

Cuadrato: es el primer apologista cuyo nombre es conocido; era ateniense de nacimiento; dirigió su apología, de la que solamente se conserva un fragmento, al emperador Adriano (117-138).

Arístides: escribió su apología en el reinado de Adriano, a quien va dirigida; se ha perdido el texto original, pero se ha conservado íntegramente en una versión siríaca. El Damasceno hizo una refundición de esta apología en la adaptación que hizo de la novelita griega *Barlaam y Josaphat.* Arístides presenta al cristianismo como la única religión que puede traer la salvación al mundo pagano.

Taciano: era oriundo de Siria; discípulo de San Justino; autor del *Discurso contra los griegos;* se muestra contrario a la filosofía griega, que le parecía necia y engañosa, lo mismo que la religión pagana. Taciano escribió otra obra que le ha dado más celebridad: el *Diatessaron evangélico,* una especie de armonía evangélica, en la que quiso refundir los cuatro evangelios en un relato único. Taciano es el fundador de la secta gnóstica de los *encratitas.*

Aristón de Pella: es autor del *Diálogo contra Jasón y Papisco* (140), contra el judaísmo.

Teófilo de Antioquía: escribió varias obras, pero solamente se han conservado sus tres libros *A Autólico,* un amigo pagano, a quien recomienda la lectura de los libros sagrados de los cristianos; escribió hacia el año 180. Al exponer la fe cristiana, emplea por primera vez la palabra *Trinidad,* a cuyas tres divinas personas les da los nombres de Dios, Logos y Sofía [7].

Atenágoras: el filósofo cristiano de Atenas, es el más elocuente de los apologistas, emplea un estilo elevado y poético. Hacia el año 177 escribió su *Súplica a favor de los cristianos,* dirigida a Marco Aurelio y a su hijo Cómodo, en la que refuta especialmente las calumnias que corren entre el vulgo contra los cristianos.

Melitón de Sardes: uno de los «más grandes luminares de Asia», lo llamaba Polícrates de Éfeso. Durante la persecución de Marco Aurelio, dirigió una apología al Emperador, de la que se conservan solamente algunos fragmentos. Este autor fue el primero en abogar por una eficaz colaboración entre los cristianos y el Imperio Romano.

Justino: es sin duda el más importante de todos los apologistas. Nació en Sichem, *Flavia Neapolis* (Palestina), de padres griegos y paganos. Era filósofo. Él mismo dice que primero profesó el *Estoicismo,* luego frecuentó las aulas de un *peripatético,* y después profe-

[6] Ibid., VI, 1.

[7] TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico,* 2, 15; 2, 18; cf. 1, 7; 1, 10.

só el *Pitagorismo;* pero en ninguna de estas escuelas filosóficas encontró el sosiego intelectual y religioso. También el *Platonismo* lo atrajo durante algún tiempo, hasta que un día, paseando por la orilla del mar, un anciano le señaló a los profetas como los únicos que han anunciado la verdad. Reflexionando sobre las palabras del anciano, que desapareció misteriosamente, se dio cuenta de que solamente los profetas y los discípulos de Cristo poseían la verdadera filosofía.

La búsqueda sincera de la verdad y el comportamiento heroico de los mártires lo condujeron, según su propia confesión, «a la única filosofía verdadera y provechosa» [8]. Justino abrió su propia escuela filosófica en Roma; quería conciliar el cristianismo con el platonismo; a veces tiene expresiones poco felices al pretender explicar los misterios cristianos. Murió mártir en los últimos años del emperador Antonino Pío o en los primeros de Marco Aurelio.

Justino escribió ocho obras, según Eusebio [9], pero sólo tres han llegado hasta nosotros: una *Apología,* y un apéndice a la misma, que se suele considerar como una segunda apología, dirigida a Antonino Pío y a sus hijos adoptivos: Marco Aurelio y Lucio Vero; y el *Diálogo contra el judío Trifón.*

c) **Apologistas africanos**

La literatura apologética floreció especialmente en el norte de África, debido sin duda a las cruentas persecuciones llevadas a cabo por las autoridades imperiales; tanto es así, que los primeros documentos del cristianismo africano son las *Actas de los mártires escilitanos* y las *Actas del martirio de santa Perpetua y sus compañeros.* Por eso mismo no es de extrañar que allí donde abundó la persecución, abundase también la literatura apologética, en la que sobresalieron Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio de Sicca y Lactancio.

Minucio Félix: oriundo de Numidia; era abogado y conocía muy bien la filosofía estoica; hacia el año 200 escribió el *Octavio,* un diálogo bellísimo, tanto por su forma como por su contenido, en el que dos personajes, uno cristiano, Octavio, y otro pagano, Cecilio, dialogan acerca de los dioses paganos y del Dios de los cristianos; Cecilio se muestra escéptico frente a los dioses paganos, pero los prefiere al Dios de los cristianos, el cual, por su invisibilidad, se parece más a un fantasma imaginario que a una realidad tangible. Octavio, con argumentos estrictamente filosóficos, le demuestra a Cecilio que su

[8] SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón,* 8, 1.
[9] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* 4, 18, 1.

posición escéptica frente a los dioses es insostenible; y, en cambio, el cristianismo es digno de credibilidad; Octavio rechaza también como calumnias las habituales acusaciones acerca de la ignorancia y de la deshonestidad de los cristianos.

Tertuliano: nació en Cartago en torno al año 160, hijo de un centurión romano; fue abogado; tenía amplios conocimientos, no sólo de derecho, sino también de filosofía y de historia, de los que hará gala en sus obras; se casó siendo ya cristiano con una mujer cristiana; era rigorista por temperamento; al decir de San Jerónimo, fue presbítero de la Iglesia de Cartago; se pasó a la secta de Montano, pero rompió con ella, y, según San Agustín, creó su propia secta: los *tertulianistas.* Algún autor afirma que Tertuliano murió mártir, pero por haberse apartado de la fe católica, la Iglesia se despreocupó de él [10].

Entre las numerosas obras de Tertuliano, sobresalen sus tres escritos apologéticos: *Adversus iudaeos,* en el que demuestra que el cristianismo es la verdadera culminación espiritual del Pueblo de Dios; *Ad nationes* y el *Apologeticum* van dirigidos a la defensa de los cristianos; y ataca para defender a los cristianos contra las calumnias de antropofagia y malas costumbres que los paganos les atribuyen; y, como espléndido jurista, insiste en las evidentes contradicciones jurídicas en que caen las autoridades romanas al perseguir y condenar a muerte a los cristianos, que son ciudadanos que cumplen sus deberes cívicos como los demás.

Tertuliano escribió también muchas obras dogmáticas y polémicas, en las que demuestra ser un polemista nato; polemiza con todo el mundo; escribió sobre los temas más variados de la teología y de la moral cristiana: *De animae testimonio; De praescriptione haereticorum; Adversus Marcionem; Adversus valentinianos; Adversus Praxeam; De carne Christi; De resurrectione carnis; De spectaculis; De idololatria; Ad martyres; De oratione; De cultu feminarum; Ad uxorem; De patientia; De paenitentia; De baptismo; De ieiunio adversus psychicos; De pudicitia; De monogamia; De corona; De fuga.*

El que se hayan conservado íntegramente tantas obras de un autor que, en un determinado momento, abandonó el catolicismo, evidencia la consideración de testigo de la tradición en que lo tenía la Iglesia católica. Tertuliano tiene un estilo incisivo, sobrio; y su lenguaje es cáustico más de una vez.

Arnobio de Sicca: con ocasión de la persecución de Diocleciano, provocada en gran parte por culpa de los arúspices y sacerdotes pa-

[10] Cf. R. TREVIJANO, *Patrología,* p.116.

ganos que, debido al incremento de las conversiones al cristianismo, veían que sus ingresos disminuían más cada día, este autor africano escribió los siete libros que componen su *Adversus nationes,* en el que, con un estilo a veces declamatorio, refuta las abominaciones que se achacaban de nuevo a los cristianos, cuando ya hacía tiempo que nadie creía en ellas.

Lactancio: era discípulo de Arnobio; se le incluye en el género de los apologistas por su obra *De morte persecutorum,* escrita después de la conversión de Constantino; con ella quiere demostrar que todos los perseguidores de los cristianos tuvieron una mala muerte; y es él quien introdujo una comparación, que se hizo célebre, entre las diez plagas de Egipto y las diez persecuciones del Imperio Romano.

Pero Lactancio es más conocido por su obra de contenido teológico, *Las instituciones divinas,* en la que, aunque hace una exposición sintética del pensamiento cristiano, tiene también un carácter apologético porque toma como punto de mira la refutación de los argumentos esgrimidos contra la religión cristiana por parte de Hierocles, filósofo y gobernador de Bitinia, otro de los principales instigadores de la persecución de Diocleciano. Lactancio fue preceptor de los hijos de Constantino, y murió en el año 317.

5. OTROS ESCRITORES DE LOS SIGLOS II Y III

a) **Escuela catequética de Alejandría**

Alejandría era, desde antiguo, una ciudad cosmopolita, abierta a todos los credos religiosos y a todas las corrientes filosóficas; su célebre biblioteca, fundada por los Ptolomeos, acumulaba enormes tesoros bibliográficos, a los que tenían acceso fácil quienes tuvieran inquietud por cultivar su espíritu. Allí fue donde, por primera vez, el cristianismo encontró la mejor oportunidad para revestirse de los ropajes filosóficos griegos, especialmente neoplatónicos, que por entonces dominaban los ambientes culturales alejandrinos. La teología alejandrina se fundamentó sobre el neoplatonismo, aunque seleccionaba también algunos elementos de otras escuelas; tomaba del aristotelismo los fundamentos de la Lógica, y del estoicismo todo lo concerniente a la Ética.

Los temas preferidos por los Padres alejandrinos giraban en torno a los altos misterios divinos: la Trinidad, la Divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, la hipóstasis divina de Jesucristo; eran, en cambio, poco adictos a los temas jurídicos. En la interpretación de la Sagrada Escritura siguen el método iniciado por el judío alejandrino Filón, que buscaba en el sentido literal un tipo de la realidad espiritual

o sobrenatural. Los Padres alejandrinos promueven siempre la concordancia y la síntesis entre la cultura griega y la revelación cristiana.

b) Los comienzos de la Escuela alejandrina

Ireneo de Lyón: no pertenece propiamente a la Escuela de Alejandría, aunque vivió en el contexto de su fundación; es el enlace entre la Iglesia oriental y la occidental, entre la teología griega y la teología latina. Era natural de Esmirna; amigo de San Policarpo; no se conoce bien la razón de su traslado a Lyón, donde fue obispo. Murió mártir, probablemente en los últimos años de la persecución de Marco Aurelio (161-180), aunque hay autores que colocan su martirio hacia el año 202 en la persecución de Septimio Severo. Escribió dos obras muy importantes para la teología del siglo II: *Contra las herejías,* en la que refuta el gnosticismo, especialmente el valentiniano; y la *Demostración de la enseñanza apostólica,* en la que trata de los artículos del Credo; es una especie de catequesis para intelectuales; la tradición es norma de fe; los obispos son sucesores de los Apóstoles, y transmisores de la revelación; entre ellos juega un papel preeminente el obispo de Roma.

Panteno: cuando algunos intelectuales alejandrinos abrazaron la religión cristiana, se sintieron en la obligación de dar razón de su fe, y así facilitar el mismo camino a los numerosos intelectuales que vagaban inquietos, de filosofía en filosofía, sin aquietar jamás su desasosiego interior. El primer intelectual cristiano propiamente dicho, cuyo nombre ha llegado hasta nosotros, fue Panteno, oriundo de Sicilia, que hacia el año 180 abrió una Escuela en Alejandría, como poco antes habían hecho primero Justino y después Taciano en Roma. Panteno enseñaba por su cuenta, sin un mandato oficial de la Iglesia alejandrina, pero su Escuela se dio muy pronto a conocer; y muchos cristianos y paganos acudían a oír sus razonamientos en torno a la fe cristiana; si escribió algo, toda su producción literaria se ha perdido, aunque hay quien, sin gran fundamento, lo hace autor del *Discurso (Carta) a Diogneto* [11]. Panteno testimonió su fe no sólo con sus lecciones, sino también, y sobre todo, con su martirio, durante la persecución de Septimio Severo (202).

[11] H.-I. MARROU, *Discurso a Diogneto:* SC 33, p.266ss.

c) Clemente Alejandrino

Clemente Alejandrino: nació en Atenas en torno al año 150, de padres paganos; una vez convertido, en edad madura, al cristianismo, recorrió Italia, Siria y Palestina, para instruirse con los maestros cristianos más renombrados de la época: al instalarse finalmente en Alejandría, asistió a las lecciones de Panteno, y después impartió también por su cuenta, al mismo tiempo que Panteno, lecciones de «filosofía cristiana». A causa de la persecución de Septimio Severo, que iba dirigida especialmente contra los catequistas y catecúmenos, Clemente se refugió en Capadocia, donde residió hasta su muerte acaecida en el año 215.

Clemente Alejandrino estaba muy bien dotado para realizar un sistema científico del cristianismo; su tesis fundamental consiste en la proclamación de que el cristianismo y la sabiduría profana griega no sólo no están en oposición, sino que el cristianismo es la culminación de las verdades contenidas en los más diversos sistemas filosóficos griegos.

Con ánimo de conquistar adeptos entre los intelectuales paganos, Clemente Alejandrino escribió su *Protréptico,* o *Exhortación a los griegos;* es un manual de iniciación cristiana para los paganos en el que intenta convencer a los paganos de la inutilidad de su religión; admite, sin embargo, que en los filósofos gentiles, y muy especialmente en Platón, existen indicios que los pueden conducir hasta el Dios cristiano, porque en Cristo, el verdadero Logos, se halla la satisfacción plena de todas las inquietudes del espíritu humano.

Para quienes se hayan sentido tocados por la lectura del *Protréptico,* y quieran proseguir en el estudio de la religión cristiana, Clemente Alejandrino escribió el *Pedagogo,* una especie de manual para creyentes o manual de ética cristiana, teórico y práctico, en el que explica cómo el verdadero Pedagogo, que es el Logos, ha impartido las reglas que han de orientar el estilo de vida de sus verdaderos discípulos, que no son otros que los cristianos.

Los *Stromata,* o *Tapices,* son una miscelánea en la que se mezclan los temas de filosofía, teología, erudición y apologética; parecen algo improvisados, como si se tratase de apuntes de clase; esta obra es una verdadera piedra miliar en la historia de las ideas; consta de ocho libros. Es la primera vez que un filósofo cristiano escribe con gran amplitud y profundidad acerca de la relación entre la fe y la razón, dando a la revelación cristiana carta de ciudadanía entre las grandes corrientes filosóficas.

Clemente Alejandrino aborda un gran número de temas cristianos que, a primera vista, parece que no tienen un nexo común, pero en realidad ese nexo o hilo conductor existe, y no es otro que la refu-

tación del gnosticismo valentiniano que negaba a los cristianos en general la posibilidad de elevarse al conocimiento pleno de la verdad cristiana, que estaría reservada solamente a unos pocos iniciados; pero él demuestra cómo el cristiano recibe en el bautismo al Espíritu Santo que lo habilita para ascender desde la sencillez de la fe al conocimiento pleno del misterio cristiano; es decir, a la conformación o configuración total con Cristo.

d) **Orígenes**

Nació en Alejandría; era hijo del catequista y mártir Leónidas; es sin duda el más importante de los teólogos alejandrinos e incluso de toda la Iglesia oriental; a los dieciocho años ya tenía su propia escuela de gramática; realizó frecuentes viajes por Arabia, Palestina, y llegó hasta Roma; este contacto con Iglesias tan importantes y tan diferentes, amplió en gran medida sus conocimientos.

Desde muy joven se dedicó a la instrucción cristiana de los paganos; y entonces se dio cuenta de que necesitaba una mayor formación filosófica; para conseguirla, frecuentó las aulas del neoplatónico Ammonio Saccas, el cual ejerció sobre él una influencia duradera. Puesto al frente de la Escuela alejandrina por el obispo Demetrio, Orígenes confió a Heraclas la instrucción catequética de los principiantes y se reservó los cursos superiores.

Orígenes es sin duda uno de los pensadores cristianos más relevantes de todos los tiempos; tenía una erudición enciclopédica; de conducta intachable, profesaba un amor entrañable a la Iglesia; pero su afán por profundizar más y más en los misterios cristianos, lo llevó a formular algunas proposiciones que estaban en contraste con la tradición de la Iglesia: enseñó la eternidad del mundo, la preexistencia de las almas, el subordinacionismo, y la redención futura de los demonios.

Sus clases eran frecuentadas por intelectuales cristianos y paganos; incluso Julia Mammea, madre del emperador Alejandro Severo (222-235), muy adicta al cristianismo, asistió a alguna de sus clases, como asistió también a las clases de Hipólito Romano [12].

Un acaudalado alejandrino, llamado Ambrosio, convertido al cristianismo y catequizado por Orígenes, puso a su disposición secretarios y taquígrafos para que escribieran todo lo que su maestro exponía en sus clases y en sus homilías, y todo lo que el maestro les dictase; después los copistas y calígrafos copiaban y difundían sus

[12] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* 6, 21, 3.

obras. Solamente así se explica que pudiera escribir tantas obras; se conocen los títulos de más de ochocientas; pero a causa de las violentas controversias que desembocaron en la condena de Orígenes en el Concilio II de Constantinopla (553), tanto su memoria como sus obras quedaron condenadas al olvido, y la mayor parte se perdieron.

El enojoso incidente del sínodo alejandrino (230) que condenó alguna de sus proposiciones, puso fin a la enseñanza de Orígenes en Alejandría; se refugió en Palestina, donde los obispos de Cesarea y de Jerusalén lo ordenaron de presbítero, a pesar de que tenía un impedimento canónico, pues siendo joven se había dejado llevar por un excesivo celo ascético, y mutiló su virilidad; esta ordenación anticanónica levantó la protesta del obispo de Alejandría, Demetrio; lo cual imposibilitó el retorno de Orígenes a Alejandría, y se instaló definitivamente en Cesarea de Palestina, donde fundó una Escuela Teológica, haciendo de esta ciudad el centro más importante de la cultura cristiana de la época.

Orígenes abarca todos los ramos del saber en sus obras más importantes: El *Peri-Archon (De los principios)* es el primer estudio sistemático de teología cristiana: cada uno de sus cuatro libros está dedicado a uno de estos temas: Dios, el mundo, la libertad, la Revelación. La obra titulada *Contra Celso* refuta los ataques vertidos por el filósofo Celso en su *Discurso verdadero,* contra el cristianismo. Para combatir una secta que negaba la eficacia de la oración escribió el libro *De oratione,* que es el tratado completo más antiguo sobre la oración cristiana.

Pero Orígenes dedicó una atención especial al estudio de la Sagrada Escritura; además de sus homilías o comentarios a casi todos los libros canónicos, emprendió el primer estudio sistemático y crítico del texto del Antiguo Testamento. En las *Hexaplas* colocó a seis columnas paralelas el texto hebreo, el texto hebreo en caracteres griegos, para determinar su pronunciación, las versiones de Áquila, Símaco, los Setenta y Teodoción. San Jerónimo vio un ejemplar de esta obra que se conservaba en la biblioteca de Cesarea.

Durante la persecución de Decio, Orígenes sufrió toda clase de torturas; pero se vio privado de la gloria del martirio porque no murió en los tormentos; murió probablemente en Cesarea de Palestina en el año 254; su tumba se veneró durante muchos años en Tiro.

e) **Otros Padres alejandrinos**

Dionisio de Alejandría: sucedió a Orígenes en la dirección de la Escuela de Alejandría; y después fue obispo de la ciudad; fue más pastor de la comunidad que escritor; escribió, no obstante, algunas

obras que se han perdido; su doctrina sobre la Trinidad fue puesta en tela de juicio, y tuvo que retractarse ante el papa Dionisio.

Gregorio Taumaturgo († 270): fue discípulo de Orígenes; obispo de Cesarea de Capadocia; dedicó toda su vida a la actividad misionera por el Asia central; escribió una *Carta canónica* que tiene gran importancia para el desarrollo de la disciplina canónica, y un *Comentario al Eclesiastés.*

6. PADRES Y ESCRITORES LATINOS DEL SIGLO III

En un apartado anterior se han puesto de relieve algunos autores que escribieron en latín, y que no pertenecen a ninguna escuela propiamente dicha, como los apologistas Minucio Félix y Tertuliano, aunque escribieron también obras teológicas.

Hipólito Romano: es el único escritor que dio la Iglesia romana en el siglo III, pero que pensó y escribió en griego, porque este idioma estuvo en uso en aquella Iglesia hasta bien entrado el siglo III; incluso la Biblia se leía en griego; Hipólito pudo ser oriundo de Alejandría, por lo que podría ser englobado entre los autores de la Escuela alejandrina; pero su producción literaria refleja la situación de la Iglesia romana de su tiempo.

Hipólito ha sido considerado como el *Orígenes* de la Iglesia romana; como ya se ha visto en un capítulo anterior, fue antipapa, pero murió en paz con la Iglesia (235). En los laterales de su estatua, que se conserva en el Museo Lateranense, se halla el catálogo de sus obras. La mayor parte se han perdido; entre las que se conservan, sobresalen: *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías,* que depende en gran medida de la filosofía griega y de los mitos paganos; *Syntagma,* obra en la que refuta 32 herejías, sólo se conserva la parte final, en la que refuta la doctrina de Noeto; *La Tradición apostólica,* que es una especie de ritual litúrgico romano, imprescindible para conocer la historia de la liturgia romana.

San Cipriano: nació a principios del siglo III, probablemente en Cartago; se convirtió al cristianismo en el año 246; y dos años después fue elegido obispo de la ciudad. Fue un pastor celoso de su comunidad; se escondió durante la persecución de Decio; esto le ocasionó problemas por parte de algunos rigoristas que equiparaban su modo de proceder a la apostasía. Ya se ha visto anteriormente cómo estuvo en conflicto con el papa Esteban a causa de la rebautización de los herejes. Fruto de sus múltiples actividades pastorales son sus 81 cartas, que contienen muchas noticias de tipo biográfico [13].

[13] SAN CIPRIANO, *Tratados y cartas* (BAC, Madrid 1964).

Escribió también varios tratados: *Ad Donatum,* en el que trata del bautismo y dice que solamente después de larga búsqueda consiguió la paz al recibir el bautismo; *Ad Demetrianum,* escrito de tipo apologético, en el que rechaza la acusación de que los cristianos sean culpables de la peste que arrasó a Cartago; *Ad Quirinum,* contra los judíos; en este escrito recoge muchos pasajes de la *Vetus Latina. De Ecclesiae unitate (Sobre la unidad de la Iglesia)* es un precioso tratado, compuesto hacia el año 252, en el que afirma que el obispo de Roma, sucesor de Pedro, es el fundamento de la unidad del colegio episcopal; pero de ahí no se deduce que el papa tenga un poder universal de jurisdicción, porque cada obispo tiene que responder de su propia grey ante Dios; nadie es obispo de los obispos; *De habitu virginum,* en el que expresa su preocupación por las vírgenes de su comunidad de Cartago, a las que define como «flor del rebaño de Cristo»; *De mortalitate,* reflexión sobre la muerte, con ocasión de la peste que asoló la ciudad por los años 252-254; *De opere et eleemosinis:* San Cipriano cuidó con esmero a los pobres, y exhortaba a los cristianos a dar limosnas con este fin. San Cipriano fue el autor latino más estimado y el más citado de todos los autores latinos antes de San Agustín.

Novaciano: es el primer teólogo romano propiamente dicho; antes de caer en el cisma, escribió un gran tratado sobre la Trinidad, en el que aprovecha las aportaciones de Tertuliano y de Hipólito Romano; insiste sin duda en la divinidad del Hijo, pero lo subordina al Padre, como casi todos los teólogos anteriores al Concilio I de Nicea (325); y pone muy de relieve la función del Espíritu Santo en la Iglesia, la cual, por él, y en virtud de sus dones, conserva la unidad y la verdad.

Novaciano, al separarse de la Iglesia católica y fundar su iglesia cismática de los puros o «cátaros», se entregó al pastoreo de su iglesia, y escribió tres cartas a sus comunidades, en las que vierte conceptos de extremado rigor ascético, sobre todo en materia de sexualidad. El historiador Sócrates [14] afirma que Novaciano murió mártir en la persecución de Valeriano (253-260); una lápida descubierta en 1932 en una catacumba de Roma, lleva esta inscripción: *Al bienaventurado mártir Novaciano, se la hizo el diácono Gaudencio* [15].

[14] SÓCRATES, *Historia Eclesiástica,* 4, 28.

[15] Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia,* I, p.370.

7. LA ESCUELA TEOLÓGICA DE ANTIOQUÍA

En los últimos decenios del siglo III, Antioquía, capital de Siria, era un gran centro cultural, con un número muy elevado de cristianos, con un clero muy cultivado intelectualmente, como se demostró durante el sínodo celebrado en el año 269 que condenó a Pablo de Samosata, no sólo por problemas de tipo moral, sino también teológicos. En esta ciudad se fundó una nueva Escuela teológica; su fundador fue Luciano, un presbítero antioqueno, aunque algunos historiadores lo consideran oriundo de Samosata, que cultivaba con gran esmero los estudios bíblicos.

La Escuela antioquena, al contrario que la Escuela alejandrina que se fundamentaba en el platonismo para sus especulaciones teológicas, se apoyaba más en el aristotelismo; y, en vez de centrarse en los altos misterios divinos, como hacían los teólogos alejandrinos, los autores antioquenos se ocuparon preferentemente de cuestiones prácticas: las costumbres y la vida social cristiana, aunque también el estudio de la Sagrada Escritura ocupó la mente de sus grandes maestros, como San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y especialmente Teodoreto de Ciro; el método exegético de los antioquenos, en contra de los alejandrinos que se centraban en el simbolismo místico, tendía al sentido literal.

Luciano de Antioquía, el fundador de la Escuela, se dedicó por completo a la enseñanza; contó entre sus discípulos a Arrio, que se preciaba de haber frecuentado sus aulas, junto con algunos compañeros, a los que califica de «con-lucianistas», que sobresalieron después en la ayuda que le prestaron durante y después del Concilio I de Nicea (325); entre ellos figuraron Eusebio de Cesarea y, sobre todo, Eusebio de Nicomedia.

Luciano hizo una edición crítica de la versión de la Sagrada Escritura de los Setenta, para lo cual confrontó también el texto original hebreo; la recensión de Luciano gozó de gran prestigio en las Iglesias de Siria y del Asia Menor, y especialmente en Constantinopla, donde fue después introducida oficialmente. Su método consideraba sobre todo el sentido literal de la Sagrada Escritura; y solamente acudía al sentido místico y simbólico cuando el texto sagrado lo pone muy de relieve. En el método teológico partía siempre de los datos bíblicos, y no de los supuestos filosóficos.

Otros escritos atribuidos a Luciano son en realidad de autoría muy incierta. Tuvo algunos conflictos con la autoridad eclesiástica antioquena, por motivos dogmáticos; por esto y por el apoyo prestado por sus discípulos al arrianismo, se puede concluir que no debió de tener las ideas muy claras en torno a la divinidad del Verbo.

Luciano murió mártir en el año 312, por lo que es considerado como santo, aunque no faltan autores que distinguen entre el Luciano mártir y el Luciano menos ortodoxo; pero la opinión que sostiene que son la misma persona parece la más segura.

Eusebio de Cesarea: nació en Palestina hacia el año 265; era siervo y discípulo del obispo Pánfilo de Cesarea, a quien cuidó en la cárcel; después de la muerte de éste, huyó primero a Tiro, y después a la Tebaida; después de la paz constantiniana fue elegido obispo de Cesarea. Fue íntimo amigo de Constantino. Eusebio prestó su ayuda a Arrio y a los arrianos; firmó ciertamente el Símbolo niceno, posiblemente más por agradar a Constantino que por convicción personal, porque poco después participó en todos los conciliábulos de Antioquía (330), Tiro (335) y Constantinopla (336) en los que fueron depuestos los más eximios defensores del Símbolo niceno: Eustacio de Antioquía, Atanasio de Alejandría y Marcelo de Ancira, respectivamente. El Concilio II de Nicea (787) lo calificó de «doble alma», y lo catalogó entre los sospechosos de herejía por sus vacilaciones durante la controversia arriana. Murió en el año 339.

Eusebio es considerado con todo derecho *padre de la historia de la Iglesia,* porque compuso una *Crónica,* cuya primera parte se conserva en lengua armena, y la segunda parte en la traducción de San Jerónimo que la continuó hasta su tiempo; pero Eusebio es conocido sobre todo por su *Historia Eclesiástica* [16]; su intención al escribir esta obra fue transmitir las sucesiones de los obispos en las principales sedes apostólicas, recensionar los principales escritores, de cuyas obras cita muchos fragmentos; y exaltar la victoria del cristianismo sobre el paganismo. Gracias a Eusebio se conservan abundantes noticias de la Iglesia de los tres primeros siglos. Concluyó esta obra en el año 324; para el período siguiente, hasta su muerte, es muy útil su *Vida de Constantino,* la cual, aunque muy retórica y laudatoria de las hazañas de su biografiado, transmite fielmente los acontecimientos. Eusebio escribió también dos obras apologéticas: *Preparación evangélica,* contra los gentiles; y *Demostración evangélica,* contra los judíos.

San Juan Crisóstomo: estudió y ejerció algún tiempo la abogacía; después fue monje, presbítero, y Patriarca de Constantinopla, donde fue víctima de la inquina de la emperatriz Eudoxia, la cual maquinó con el Patriarca Teófilo de Alejandría, y lo destituyeron del Patriarcado en el *Sínodo de la encina;* fue desterrado, pero ante la rebelión del pueblo en su favor le fue revocado el destierro; solamente durante unos meses fue repuesto en su sede patriarcal, porque de

[16] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* o.c.

nuevo la emperatriz consiguió desterrarlo; murió camino del destierro en el año 407; solamente cuando sus restos fueron llevados en triunfo a Constantinopla se restauró plenamente la paz. Mereció el apelativo de «crisóstomo» (boca de oro) por su extraordinaria elocuencia; pero se le conoce también como «el príncipe de los exegetas» porque nadie ha explicado como él la Sagrada Escritura.

Entre sus numerosas obras, merecen destacarse las siguientes: *Homilías sobre las estatuas, Homilías sobre el Evangelio de San Mateo,* y una pequeña obrita, *Sobre el Sacerdocio,* en la que expone con maestría teológica y pastoral los diferentes oficios que tiene que desempeñar un sacerdote.

8. LOS GRANDES PADRES POSNICENOS

a) **San Atanasio**

San Atanasio ha ocupado un puesto relevante en las páginas dedicadas al arrianismo y al Concilio I de Nicea; ahora se tendrá en cuenta solamente su actividad literaria. Nació en Alejandría (295); desde el año 328 ocupó aquella sede episcopal. Fue amigo y discípulo de San Antonio abad, el príncipe de los monjes anacoretas. Una vez conocida su incansable y ajetreada actividad pastoral en defensa de las decisiones dogmáticas de Nicea, no se entiende fácilmente cómo pudo escribir tan profundamente y sobre los temas más diversos, aunque el núcleo central de su producción literaria es la defensa de la divinidad de Jesucristo. Con justo título es llamado «martillo de los arrianos» y «padre de la ortodoxia»:

— *Contra Gentes,* apología contra los gentiles.

— *Cuatro discursos contra los arrianos,* en los que no sólo se defiende de los ataques de los arrianos, sino que también expone el misterio de la divinidad del Verbo, con sencillez cuando se dirige a sus fieles, y con más brillantez y profundidad cuando se dirige a los intelectuales.

— *Historia de los arrianos,* dirigida a los monjes. Denuncia los errores de los arrianos y las intrigas que contra él maquinaron sus adversarios.

— *Tres apologías de su conducta:* en las que se defiende de las acusaciones políticas y canónicas que contra él dirigieron los arrianos y semiarrianos; y protesta contra el usurpador de su sede episcopal de Alejandría.

— *Sobre la Encarnación del Verbo.* El Verbo encarnado fue la obsesión permanente de San Atanasio, pero no dedicó su atención a explicar el modo, sino más bien el hecho mismo de la Encarnación

del Hijo de Dios, que significa y es causa de la salvación que Dios ofrece a la humanidad.

— San Atanasio se muestra como un polemista apasionado en defensa de la ortodoxia en sus *Cartas a Serapión,* y más conciliador en sus escritos *Sobre los Sínodos* y la *Carta encíclica a los obispos.*

— Con la *Vida de San Antonio,* San Atanasio inaugura un nuevo género literario en la Iglesia, a saber, la hagiografía, las «vidas de santos». San Atanasio se inspiró en el género literario clásico del «elogio», aunque en vez de elogiar las gestas exteriores que en la literatura clásica griega y latina ocupan el centro, en la *Vida de San Antonio* se elogia el ejercicio de la virtud. San Atanasio se propuso ofrecer a los monjes una regla monástica viviente; y tuvo un éxito excepcional entre los monjes, tanto de Oriente como de Occidente.

b) **Los Padres capadocios**

Reciben esta denominación un grupo de Padres de la segunda mitad del siglo IV: San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio de Nisa, los cuales no sólo tienen en común su lugar de origen, la región de Capadocia, sino también una serie de afinidades que hacen de ellos un grupo homogéneo: su amistad y parentesco, su eficacia en la defensa de la ortodoxia contra los arrianos y pneumatómacos, su afición a la literatura clásica y su formación teológica al estilo de la Escuela alejandrina; y los tres fueron obispos.

Todo lo cual, sin embargo, no es óbice para que entre ellos haya también grandes diferencias: San Basilio era un hombre muy equilibrado, muy completo, gran teólogo al mismo tiempo que extraordinario pastoralista, cualidad esta por la que ha recibido el apelativo de «latino entre los griegos». San Gregorio Nacianceno era, a la vez que teólogo profundo, un artista consumado, un poeta extraordinario, quizá excesivamente retórico, y pasaba con la mayor naturalidad de la vida activa desbordante a la soledad monástica más estricta. San Gregorio Niseno, hermano de San Basilio, era un intelectual nato, completamente entregado al estudio; menos dotado que su hermano para las cuestiones prácticas.

Enumeramos sucintamente las obras de cada uno de estos tres grandes Padres de la Iglesia:

— *San Basilio:* se distinguió como teólogo y filósofo; obispo de Cesarea de Capadocia; murió el año 379. Es autor de varias *Homilías,* de una *Regla monástica;* y de dos obras contra los arrianos y pneumatómacos, respectivamente: *Contra Eunomio* y *Sobre el Espíritu Santo.*

— *San Gregorio Nacianceno:* íntimo amigo de San Basilio desde que se encontraron en la Universidad de Atenas, obispo de Nacianzo, fue elegido obispo de Constantinopla (381), pero tuvo que dimitir, a los tres meses, porque por entonces, según la ley canónica, no se podía cambiar de sede episcopal. Murió en el año 389. Sus cinco *Discursos sobre la Trinidad* le han valido el calificativo de «El teólogo»; como poeta compuso 507 *poemas* o *himnos.*

— *San Gregorio de Nisa:* hermano de San Basilio, que lo consagró obispo de Nisa; fue buen exegeta y buen teólogo. Murió en el año 395. Sus obras mejores son de carácter dogmático: *Gran Discurso catequético* y *Contra Eunomio;* escribió también algunas *Homilías* sobre la virginidad; y *Macrina,* un discurso sobre la escatología, puesto en labios de su hermana Macrina que había abrazado la virginidad consagrada.

9. OTROS PADRES Y ESCRITORES ORIENTALES DEL SIGLO IV

San Cirilo de Jerusalén († 386): las *Veinticuatro Catequesis,* predicadas a los catecúmenos de su Iglesia entre los años 347-348, son su obra maestra.

Dídimo el Ciego († 395): ciego desde los cuatro años, llegó, sin embargo, a ser uno de los grandes sabios de su tiempo. Fue director de la Escuela de Alejandría. Su obra más importante es la *Disertación sobre el Espíritu Santo.*

Epifanio de Salamina († 403): obispo de Salamina; fue un acerado polemista. Escribió un tratado titulado *Panarion,* sobre todas las herejías conocidas en su tiempo.

San Efrén: nació en Nísibi (Mesopotamia) a principios del siglo IV; fue perseguido por su condición de cristiano durante el reinado de Juliano el Apóstata. Cuando Nísibi cayó en manos de los persas emigró con muchos cristianos a Edesa, donde fundó la llamada *Escuela de los Persas;* fue un gran asceta. Murió en el año 373. Es el más importante de los Padres sirios; se le conoce con el apelativo de «cítara del Espíritu Santo» por sus hermosos poemas, que fueron traducidos al griego. La mayor parte de lo que San Efrén escribió se ha perdido; y se le atribuyen obras que no son suyas, especialmente himnos que han pasado a la liturgia; fue un escritor muy prolífico. Entre las obras exegéticas sobresalen los *Comentarios al Génesis* y al *Éxodo;* también el *Comentario al Diatessaron.* Entre su obra poética, es preciso mencionar los *Himnos sobre el Paraíso, Himnos litúrgicos,* entre los cuales sobresale el *Himno a la Navidad,* los 87 *Himnos sobre la fe,* y los *Carmina Nisibena.* Escribió también dos obras ascéticas: *Sobre la Iglesia* y *Sobre la virginidad.*

San Efrén ha sido llamado también el *Doctor mariano* por sus altas especulaciones sobre la divina maternidad y la virginidad de María. Expone también de un modo perfecto el misterio trinitario: «una sola naturaleza, en un solo nombre y tres personas», aunque no emplea la palabra «ritual» de Nicea: «homoousios». En Cristo se distinguen con toda claridad la Humanidad y la Divinidad, las cuales, sin embargo, están íntimamente unidas entre sí. La Iglesia es una, y es el cuerpo perfecto de Cristo, infalible en su magisterio, santa y perpetua. San Pedro es reconocido como «príncipe» y «cabeza» de los Apóstoles.

San Efrén dijo cosas bellísimas sobre el Bautismo y sobre la presencia eucarística de Cristo. En el tema de la escatología tuvo un fallo, pues afirmaba que los justos no entrarán en el paraíso hasta después de la resurrección de los muertos, porque el alma humana sin el cuerpo no podría comprender nada; mientras tanto, las almas están como adormiladas, esperando la resurrección.

Afraates: era sirio, y de la misma región que San Efrén; es conocido como el «monje sabio» por su extraordinaria erudición; fue obispo de una ciudad cuyo nombre se desconoce; es autor de 23 Homilías o Tratados sobre cuestiones ascéticas y morales; está en perfecta sintonía con la fe de Nicea. Murió en el año 345.

Mencionamos, finalmente, una serie de escritores que, si bien nacieron en el siglo IV, escribieron sus obras a lo largo de la primera mitad del siglo V, en un contexto muy distinto de aquel en que se movió la Iglesia del siglo IV, tales como Teodoro de Mopsuestia († 428) (que fue discípulo de Diodoro de Tarso [† 399]), San Cirilo de Alejandría († 444), Filostorgio († 438), Sócrates († 440), Sozomeno († 450), Paladio († 430), Isidoro Pelusiota († 440). Cada uno de ellos tiene un enorme peso específico dentro de la literatura patrística de aquel tiempo.

10. LOS GRANDES PADRES LATINOS DEL SIGLO IV

Colocamos bajo este epígrafe los nombres de una serie de Padres y escritores que han ennoblecido la Iglesia de Occidente, aunque alguno de ellos, como San Jerónimo y San Agustín, sobrepasan en unos decenios esa centuria.

San Hilario de Poitiers († 366): se le da el apelativo de «el Atanasio de Occidente» por sus luchas en favor de la fe de Nicea y por haber sufrido también el destierro. Contra los arrianos escribió dos obras importantes: *Sobre la Trinidad* y *Tres escritos histórico-polémicos.* San Hilario es considerado como el mejor exegeta de Occidente, pero de su obra solamente se conservan algunos fragmentos.

San Ambrosio († 397): nació en Tréveris (340); fue abogado; gobernador de Milán; todavía era catecúmeno cuando fue elegido obispo de Milán. Suplió el vacío de su formación teológica entregándose de lleno al estudio de los Padres griegos. A San Ambrosio le corresponde la gloria de haber convertido a San Agustín. A pesar de sus múltiples trabajos pastorales, como obispo y como consejero de los emperadores Graciano y Teodosio, aún tuvo tiempo para escribir numerosas obras, entre las que sobresalen: *Sobre los oficios eclesiásticos, Sobre las vírgenes* (dedicado a su hermana Marcelina), *Sobre la fe* (dedicado a Graciano), *Oración fúnebre* (del emperador Teodosio).

Prudencio: nació en Calahorra (348); desempeñó cargos públicos de cierta importancia, y condujo una vida bastante disipada; después se convirtió a una vida más cristiana y se dedicó a escribir sus poemas. Menéndez y Pelayo lo considera «el poeta lírico más inspirado después de Horacio y de Dante»; y sobre todo sobresale por su profunda inspiración cristiana. Domina perfectamente el latín. Entre sus obras hay que destacar: el *Catemerinon (libro diurno),* que son doce odas piadosas dedicadas a las diversas ocupaciones cristianas del día; algunas de ellas entraron a formar parte de la liturgia cristiana; el *Peristephanon* (libro de las coronas), que son catorce himnos, el cuarto de los cuales está dedicado a los 18 mártires de Zaragoza y canta el triunfo de esos mártires, y el quinto está dedicado a San Vicente mártir; *Hamartigenia* (sobre el pecado original).

San Jerónimo: nació en Estridón (Dalmacia). Estudió en Roma las letras clásicas; fue bautizado por el papa Liberio; después estuvo en Tréveris y Aquileya; más tarde fue anacoreta en el desierto de Calcidia (373-378); recibió el presbiterado de manos del obispo Paulino de Antioquía; estuvo en Constantinopla cuando el Concilio del año 381, y apoyó a San Gregorio Nacianceno; fue amigo personal de San Gregorio Niseno; estuvo en el sínodo romano del año 382, y el papa San Dámaso le encomendó algunos trabajos bíblicos, como la traducción de los Salmos; en Roma inició en la vida monástica a Paula, Marcela, Albina y Eustoquio; de Roma pasó a Alejandría donde se hizo amigo de Dídimo el Ciego; visitó la colonia anacorética del desierto de Nitria; y en el año 386 pasó a Belén, donde se dedicó por completo al estudio de la Sagrada Escritura; por sus conocimientos bíblicos, es considerado como el «San Juan Crisóstomo de Occidente».

Su obra cumbre es la traducción latina de la Biblia, conocida como «La Vulgata»; escribió algunos comentarios a la Sagrada Escritura (Salmos, Eclesiastés, Profetas, y algunas Cartas de San Pablo); transmitió a la Iglesia latina lo mejor de la tradición exegética griega y hebrea; tradujo al latín algunas obras de Orígenes; completó

la *Crónica* de Eusebio, hasta su tiempo; y es el autor de lo que se suele considerar como la primera obra de Patrología, *De Viris Illustribus,* una especie de catálogo en el que recoge 135 autores de los primeros siglos cristianos, hasta su tiempo; para los 78 primeros se sirve de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea; es muy duro con sus adversarios, que tuvo muchos, y muy entusiasta con sus amigos, que tampoco le faltaron. Tiene un extenso epistolario [17]. Murió en Belén en el año 420.

San Agustín: nació en Tagaste (Numidia) en el año 356; es sin duda uno de los genios más grandes de todos los tiempos; su madre, Santa Mónica, lo inscribió en el catecumenado cuando tenía diez años; pero abrazó el maniqueísmo durante algún tiempo; recorrió todos los sistemas filosóficos; durante su juventud condujo una vida bastante licenciosa. Pasó a Milán como profesor de Retórica, y allí se convirtió al cristianismo; fue bautizado por San Ambrosio (387); de regreso para África, su madre murió en el puerto de Ostia. Durante algún tiempo abrazó la vida monástica; en el año 391 fue ordenado de presbítero para la Iglesia de Hipona, cuyo obispo, Valerio, lo designó su obispo auxiliar; y al morir éste, le sucedió en la silla episcopal.

Dedicó la mayor parte de su vida a escribir y luchar contra las herejías: maniqueísmo, donatismo, pelagianismo. Murió cuando los vándalos asediaban Hipona (430). Su producción literaria es asombrosa; mencionamos solamente sus obras más importantes: *Confesiones* (historia de su vida), llena de psicología y de teología a la vez; *La Ciudad de Dios,* es la primera obra propiamente dicha de Teología y Filosofía de la Historia, en la que presenta la lucha continua entre la Ciudad de Dios y la Ciudad terrena; *Enchiridion ad Laurentium,* es una exposición sistemática del dogma católico; *Sobre la doctrina cristiana; Sobre la Trinidad; Regla para los monjes;* tiene también un amplio sermonario, predicado a su comunidad cristiana de Hipona, y también un extenso epistolario (se conservan 270 cartas) [18].

La Iglesia tendrá que retornar permanentemente a los Padres de la Iglesia, porque en ellos se encuentra el primer eco y la primera respuesta que suscitó la Palabra de Dios; y ese eco y esa respuesta permanecerán para siempre como paradigma de los ecos y de las respuestas de los cristianos de todos los tiempos.

[17] J. B. VALERO, *Epistolario de San Jerónimo* (BAC, Madrid 1993).
[18] SAN AGUSTÍN, *Obras completas,* I y XXXIX (BAC, Madrid 1946-1993).

11. EDICIONES PRINCIPALES DE LOS SANTOS PADRES

Muchos patrólogos, a lo largo de la historia, han editado y están editando aún las obras de los santos Padres en colecciones más o menos numerosas, y con mayor o menor acierto crítico. Citamos solamente las más importantes:

— *Patrologiae cursus completus,* edición de J. P. MIGNE (1800-1875), que se divide en dos partes: *Patrologia Graeca* (PG), 162 vols. (París 1857-1866); *Patrologia Latina* (PL), 221 vols. (París 1878-1890). Esta Colección de textos patrísticos ha sido sin duda y sigue siendo aún la más usada por los investigadores, aunque es bastante deficiente por lo que a la crítica textual se refiere.

— *Die Griechische christliche Schristeftteller der ersten drei Jahrhunderte* (GCS), editada por la ACADEMIA DE BERLÍN (Leipzig 1897ss).

— *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), editada por la ACADEMIA DE VIENA (Viena 1866ss); es muy buena filológicamente.

— *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (CSCO), publica los Padres orientales que no han escrito en griego ni en latín (París 1903ss).

— *Patrologia Orientalis* (PO), edita las obras inéditas que están escritas en idiomas diferentes del latín y del griego (París 1903ss).

— *Corpus christianorum seu nova Patrum collectio* (CChr), publica todos los Padres, con todos los adelantos que ofrecen la crítica y la filología modernas (París 1953ss).

— *Sources chrétiennes* (SC), traducción francesa de los textos de los santos Padres; los últimos volúmenes, además de la traducción francesa, incluyen el texto original; ya están publicados más de 400 volúmenes (París 1941).

Las obras citadas al principio de este capítulo tienen abundantes referencias bibliográficas; pero como catálogo bibliográfico general hay que citar el de WALTER DE GRUYTER, *Bibliographia Patristica,* 29 vols. (Berlín 1956-1984); y para la bibliografía patrística hispano-luso-americana, ha publicado algunos elencos RAMÓN TREVIJANO en la revista *Salmanticensis* (1980, 1991, 1992, 1994).

CAPÍTULO XX

EL MONACATO, DON DEL ESPÍRITU A SU IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Historia de la Vida Religiosa,* 3 vols. (Madrid ²1996-1998); COLOMBÁS, G. M., *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V:* Studia Monastica 1 (Montserrat 1959); ID., *El monacato primitivo* (BAC, Madrid 1998); DECARREAUX, J., *Les moines et la civilisation en Occident* (París 1962); FESTUGIÈRE, J., *Les moines d'Orient,* 4 vols. (París 1961-1965); KNOWLES, D., *El monacato cristiano* (Madrid 1969); LECLERCQ, J., *Elementos para un juicio crítico sobre la función del monacato:* Cuadernos Monásticos 2 (1966) 1-31; LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica,* 3 vols. (León 1973); MORIN, G., *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* (París 1931); PÉREZ DE LABORDA, M., *Trabajo y caridad. Un aspecto poco conocido del monacato antiguo:* Yermo 3 (1965) 127-152; PERICOLI RIDOLFINI, F. S., *Alle origini del monachesimo. Le convergenze esseniche* (Roma 1966); TURBESSI, G., *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino* (Roma 1961); VIZMANOS, F. DE B., *Las vírgenes cristianas* (BAC, Madrid 1949).

1. CRISTO, IDEAL DEL MONJE

La vida consagrada o el monacato «imita más de cerca y representa perennemente en la Iglesia el género de vida que el Hijo de Dios tomó cuando vino a este mundo para hacer la voluntad del Padre» (LG 44); «los consejos evangélicos, como fundados en las palabras y ejemplos del Señor, son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (PC 43); «la aspiración a la caridad perfecta, por medio de los consejos evangélicos, trae su origen de la doctrina y ejemplos del divino Maestro» (PC 1).

Estos párrafos del Concilio Vaticano II vienen a decir de alguna manera que la vida consagrada o el monacato puede describirse como una representación dramática de la Palabra de Dios encarnada y habitante en medio de nosotros; es decir, que la vida consagrada solamente se puede entender en su razón de ser y en su dinamismo último desde Jesús de Nazaret, desde sus palabras y, sobre todo, desde su estilo de vida, en cuanto que él vivió así, y en cuanto que él en-

señó también a vivir así [1]. Jesús de Nazaret, desde su vida y desde su doctrina, es fundamento y modelo del monje.

Jesús de Nazaret, el Jesús total del evangelio, y sus palabras, todas sus palabras, y su propio estilo humano de vivir en pobreza, celibato y obediencia, tienen un metasentido, en cuanto que esas formas humanas se convirtieron en la vida de Jesús de Nazaret en signos y en modos de realizar y hacer presente el reino de Dios en medio del mundo. La vida consagrada ha brotado de la semilla de la palabra de Dios escrita o proclamada, que creció y dio copioso fruto, distinto ciertamente de la semilla misma, pero con la misma savia y el mismo dinamismo vital, hasta el punto de poder afirmar que en la historia de la Iglesia, la vida consagrada es el «comentario más vivo y rico que se haya hecho del seguimiento de Cristo que se propone en el evangelio, y de la comunidad primitiva de Jerusalén que nos proponen los Hechos» [2].

La Sagrada Escritura encierra todas las cualidades de la Palabra encarnada que es Cristo, el cual, como decía San Jerónimo, es «la Palabra consumada y abreviada» [3]; y, por lo mismo, siempre será posible acudir a la palabra de Dios en busca de nuevas maneras de crecer en su conocimiento, porque, como decía San Gregorio Magno, «las palabras de Dios crecen con el lector» [4], siempre que éste se deje guiar por el Espíritu de vida que da sus dones a quien quiere y como quiere.

2. EL ASCETISMO PREMONÁSTICO

El ascetismo, entendido como esfuerzo constante y purificación progresiva para conseguir un ideal moral, y así agradar a la divinidad, es un fenómeno común a todas las religiones. El cristianismo desde sus mismos orígenes no fue una excepción a esta regla general. Jesús mismo invitó a sus discípulos a renunciar a sí mismos y tomar la cruz para ponerse en su seguimiento (Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23).

La historia de la Iglesia se abre con una conversión del corazón y de las costumbres que se manifiesta en el estilo admirable de vida de la co-

[1] J. M. SÁNCHEZ CARO, «La Palabra se hizo palabra: Debilidad y grandeza de la Vida Religiosa como representación de la Palabra de Dios», en AA.VV., *Urgidos por la Palabra* (Madrid 1989) 35; J. M. LOZANO, *La vida como parábola. Reinterpretando la Vida Religiosa* (Madrid 1986).

[2] M. ORGE, «La Sagrada Escritura, inspiradora de la Vida Religiosa en la Iglesia», en AA.VV., *Urgidos por la Palabra,* p.95-96.

[3] SAN JERÓNIMO, *Epist.* 120, 10.

[4] SAN GREGORIO MAGNO, *Hom. In Ez.* I, 7, 8-9: PL 76,843-844.

munidad primitiva de Jerusalén: comunicación de bienes, perseverancia en la oración y fracción del pan, comunión con los hermanos para formar «un solo corazón y una sola alma», y escucha de la palabra y obediencia a los apóstoles (Hch 2,42; 4,32). Los Apóstoles, que lo habían dejado todo para seguir a Cristo, predicaban un ascetismo radical, y lo practicaban; y su ejemplo fue seguido por muchos cristianos, de modo que se puede constatar la presencia de ascetas en todas las comunidades de las que existe alguna noticia desde el siglo primero.

En el siglo I San Pablo alude a la presencia de un grupo de *vírgenes* en la comunidad de Corinto, de lo contrario no tendrían explicación las alabanzas que tributa a la vida en virginidad (1 Cor 7,25-35). El propio San Pablo alude a las *viudas* que se han consagrado a Dios (1 Tim 5,3). Las cuatro hijas del diácono Felipe abrazaron la vida en virginidad (Hch 21,9). Clemente Romano († 95) atestigua la presencia de un grupo de ascetas, *continentes y vírgenes,* en la comunidad de Corinto, a finales del siglo I [5].

En el siglo II, ya son muy abundantes los testimonios explícitos sobre la existencia de ascetas y vírgenes en las comunidades cristianas; San Ignacio de Antioquía les aconseja la humildad para permanecer en su propósito [6]. San Justino conoce hombres y mujeres instruidos que han permanecido desde su infancia sin contaminarse [7]. En el mismo sentido se expresa Atenágoras: «vemos en torno a nosotros a muchos hombres y mujeres que permanecen célibes, movidos por la esperanza de unirse a Dios» [8].

En el siglo III, los ascetas, vírgenes y continentes, se hacen cada día más numerosos; testigos cualificados de ello son Tertuliano [9], San Cipriano [10] y Orígenes [11].

Son muchos los nombres con que se designa a quienes practican el ascetismo; para los varones se reserva generalmente el nombre de *ascetas* o *continentes* y, a veces, el de *confesores,* para significar que padecen por la fe en Cristo en su vida cotidiana, como los que en las persecuciones, sufrieron tormentos, pero no murieron en ellos; para las mujeres se reservaba en general el nombre de *vírgenes,* al que durante el siglo III se le añadieron algunos calificativos, como *vírgenes santas, vírgenes desposadas con Cristo, siervas de Dios,* y el de *vírgenes sagradas* cuando en el siglo IV ya se introdujo el rito de la *con-*

[5] CLEMENTE ROMANO, *Carta a los Corintios,* 38, 2.
[6] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a Policarpo,* 5, 2.
[7] SAN JUSTINO, *Apología I.ª,* 33.
[8] ATENÁGORAS, *Súplica por los cristianos,* 33.
[9] TERTULIANO, *De resurrectione carnis,* 61.
[10] SAN CIPRIANO, *De habitu virginum,* 33.
[11] ORÍGENES, *Hom. III sobre el Génesis,* 6.

sagración de vírgenes. Filoxeno de Mabbug resumió en un apretado párrafo los nombres y calificativos con que se designó primero a los ascetas y, después, a los monjes.

En estos nombres se advierte la peculiaridad vocacional con que las comunidades cristianas creían que estaban adornados los ascetas y los monjes: «se les llama renunciante, libre, abstinente, asceta, venerable, crucificado para el mundo, paciente, longánime, espiritual, imitador de Cristo, hombre perfecto, hombre de Dios, hijo querido, heredero de los bienes del Padre, compañero de Jesús, portador de la cruz, muerto al mundo, resucitado para Dios, revestido de Cristo, hombre del Espíritu, ángel de carne, conocedor de los misterios de Cristo, sabio de Dios» [12].

El ascetismo premonástico fue durante los tres primeros siglos un fermento de virtud en medio de las comunidades cristianas; pero también se corrió el serio peligro de dividir a los cristianos en dos grupos, o en dos modos posibles de existencia cristiana con dos grados diferentes de vocación a la santidad; lo pone de manifiesto Eusebio de Cesarea: «el primer género supera la naturaleza y la conducta normal, excluyendo el matrimonio, la procreación, el comercio y la propiedad; apartándose de la vida ordinaria, se dedican exclusivamente a Dios, al servicio de Dios; y el de la mayoría es menos perfecto» [13]. Aquí está el primer germen del «perfeccionismo monástico», según el cual, como dirá un monje medieval, los cristianos que quieran salvarse tendrán que parecerse lo más posible a los monjes [14], con lo cual quedaría anulada la obligación que tiene todo cristiano de tender a la perfección.

3. DEL ASCETISMO PREMONÁSTICO AL MONACATO

Durante los tres primeros siglos, aquellos y aquellas que optaban por vivir en continencia o en virginidad, no vivían en comunidades especiales, sino que permanecían en medio de sus familias, ocupándose en el mismo género de actividad que antes, porque la sociedad circundante no admitía el hecho de que una mujer soltera pudiera vivir independientemente del núcleo familiar.

El ascetismo de los tres primeros siglos es, en cierto sentido, la primera manifestación de la vida monástica, porque en torno al núcleo fundamental del *celibato,* que constituía la renuncia más radical

[12] FILOXENO DE MABBUG, *Homilías,* 9: SC 44,250.

[13] EUSEBIO DE CESAREA, *Demostración evangélica,* I, 8.

[14] GILBERTO CRESPIN, *Carta sobre la vida monástica;* cf. *Analecta Monástica* II, SA, 31 (1953) 121.

y visible del ascetismo, se institucionalizó la *pobreza voluntaria,* y se fueron perfilando también los primeros rasgos de la *vida en comunidad* que ya implica una cierta *obediencia;* todo lo cual constituirá, con el tiempo, el sustrato esencial de la vida monástica.

El contraste entre los ascetas y los fieles en general se hacía cada vez más patente en las comunidades cristianas, como consecuencia de que los ascetas, ellos y ellas, advierten la necesidad de separarse del estilo de vida de los fieles, a fin de encontrar un ambiente más favorable en el que poder realizar más fácilmente su específica modalidad de vocación cristiana. Lo que distinguirá al monje del asceta será el hecho de que el asceta practica el ascetismo en el seno de una comunidad cristiana, y, en cambio, el monje lo practicará en un mundo separado, primero en medio de las ciudades, y después en la soledad de los desiertos.

La *Carta a las vírgenes,* falsamente atribuida a Clemente Romano [15], puede ser considerada como el eslabón que une el ascetismo premonástico y el monacato propiamente dicho. Los ascetas varones, tales como los presenta este documento, son cristianos arrebatados por el celo apostólico, hasta el punto de que se puede afirmar que esta Carta tuvo su origen en una comunidad o grupo de apóstoles itinerantes, «obreros tales que traten rectamente la palabra de la verdad, obreros inconfundibles, obreros fieles, obreros que sean luz del mundo, obreros tales cuales eran los Apóstoles» [16]. La misión apostólica arrebató desde el principio a los ascetas, muchos de los cuales se dedicaron a la predicación itinerante; iban de comunidad en comunidad confirmando a los hermanos en la fe y, quizá, predicando también el evangelio a los paganos; la Didajé ya se ocupaba de ellos, determinando cuál debería ser su comportamiento para con las comunidades, y el de éstas para con ellos [17].

Los ascetas itinerantes de los que habla la *Carta a las vírgenes* constituyen ya un grupo o una comunidad bien organizada, con reglas de comportamiento muy precisas para sus desplazamientos y para su conducta en las comunidades de ascetas, hombres o mujeres, que los reciben.

La *Carta a las vírgenes* también da normas concretas de comportamiento para las vírgenes que ya viven en grupo o en comunidad: «quien se consagra a Dios por la virginidad, renuncia al mundo y se aparta de él para vivir en adelante, como los ángeles, una vida celeste y divina; y para servir a Dios omnipotente por medio de Jesucristo por amor del reino de los cielos» [18]. Este documento señala también

[15] D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos,* p.267-372.
[16] *Carta a las vírgenes,* XIII, 4-5.
[17] Didajé, XI, 3-6.
[18] *Carta a las vírgenes,* IV, 1.

las distintas actividades apostólicas que han de desempeñar las vírgenes en favor de los hermanos: atención a los pobres [19], cuidado de los enfermos [20], confirmar a los hermanos en la fe [21], lucha contra los demonios por medio de los exorcismos [22].

El paso siguiente en la organización del ascetismo, ya será el monacato propiamente dicho.

4. EL MONACATO, FENÓMENO UNIVERSAL

El monacato no es monopolio del cristianismo, sino un fenómeno universal que encuentra su expresión en todas las religiones con un determinado nivel de desarrollo. En muchas religiones anteriores al cristianismo han existido y existen aún formas «marginales» de vivir que pueden ser calificadas de «monacato»; lo cual significa que el monacato, antes que un hecho religioso, es un hecho antropológico; por eso mismo, antes de hablar de una teología del monacato habría que hablar de una antropología del mismo, porque todo hombre lleva dentro de sí la búsqueda de un absoluto por el impulso de fuerzas interiores más fuertes que la atracción de las metas inmediatas de la vida que se desarrolla en torno a él. En este sentido, el monacato, en cuanto fenómeno antropológico, podría ser definido como un género de vida organizado en función de una meta espiritual que trasciende los objetivos de la vida terrestre, y cuya consecución es considerada como «lo único necesario».

Ante el hecho de que el monacato existió en religiones anteriores al cristianismo, cabe preguntarse si el monacato cristiano no será una copia de ese monacato anterior. Y efectivamente, H. Weingarten suscitó, a finales del siglo XIX, una gran polémica al afirmar que el monacato cristiano no era original sino una copia del monacato de algunas religiones anteriores, apoyándose para su afirmación en el hecho de las coincidencias existentes entre el monacato cristiano y esos monacatos anteriores [23]. En la actualidad esta polémica está superada; no se niegan esas semejanzas, porque, como fenómeno antropológico universal, sin duda que ciertas semejanzas tienen que existir; tampoco se niega que en algún caso pudiera haber también influencias de algunas formas monásticas anteriores sobre formas monásti-

[19] Ibid., XII, 1.
[20] Ibid., XII, 4-6.
[21] Ibid., XIII, 1.
[22] Ibid., XII, 2.
[23] H. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mönchtums* (Gotha 1897); cf. J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la Vida Religiosa*, I, p.36-40.

cas cristianas; pero esto habrá que demostrarlo en cada caso; y hasta ahora nadie ha sido capaz de hacerlo.

En todas las formas de monacato existen al menos tres coincidencias fundamentales: la separación del mundo, algunas prácticas ascéticas, y una aspiración mística; después, cada religión revestirá estas coincidencias monásticas con su originalidad específica, de manera que, v. gr., la meditación y la contemplación tienen en cada tradición religiosa contenidos diferentes; o las prácticas ascéticas, que en todos los monacatos tienen como meta común la renuncia al egoísmo y la negación del propio yo, tendrán en cada monacato una raíz distinta.

5. LOS MONJES, SUCESORES DE LOS MÁRTIRES

El martirio constituyó en la Iglesia primitiva el testimonio más completo del amor a Dios, y de la forma más perfecta de caridad para con los hermanos; pero el derramamiento de la sangre por amor a Cristo fue siempre un hecho extraordinario. En comparación con el número de fieles, los mártires fueron más bien pocos; no a todos los cristianos les fue concedida una meta tan sublime, porque el martirio siempre fue considerado como una vocación especial a la que Dios invitaba personalmente.

El martirio exigía una preparación constante para que, si llegaba la ocasión suprema, el fiel no se volviera atrás. El martirio era una meta ambicionada por muchos, pero alcanzada por muy pocos. De ahí el empeño de los Pastores por señalar a los fieles otras formas de perfección cristiana, que fueran capaces de encauzar el anhelo de la entrega total a Dios. En realidad no se trataba tanto de formas alternativas al martirio cruento, cuanto de profundizar y extender a la vida de los fieles los mismos ideales que estaban en la base del martirio cruento; y estos ideales son los mismos de la espiritualidad bautismal, que no tiene otra meta que el seguimiento radical y la configuración total con Cristo muerto y resucitado.

A principios del siglo II, los Pastores ya empiezan a proponer el paso del ideal del martirio cruento al martirio de la vida ascética, entendida antes como preparación para el martirio, y después como martirio cotidiano, demostrando así que la vida cristiana, vivida en todas sus exigencias más radicales, constituye un verdadero martirio, porque en definitiva el ideal de la vida cristiana consiste en cargar con la propia cruz y seguir, paso a paso, al Maestro (Mt 16,34; Mc 8,34).

El mártir cristiano se distingue no sólo por su fe en Cristo, sino también por la referencia explícita a la muerte de Cristo. Este carác-

ter cristiforme permite comprender el papel preponderante jugado por el martirio en la Iglesia primitiva. El martirio era la forma de la vida cristiana porque se puede afirmar que la formación que recibían los cristianos de los primeros siglos, desde el momento de su inscripción en el catecumenado, era un adiestramiento para el martirio. Los fieles necesitaban un constante entrenamiento, a fin de estar siempre en forma, porque el combate definitivo podía llegar en cualquier momento.

Durante aquellos tempranos siglos, todo cristiano era un candidato permanente para el martirio; así lo reconocía Orígenes: «entonces éramos de verdad fieles, cuando el martirio llamaba a la puerta desde que nacíamos en la Iglesia; cuando volviendo de los cementerios en que habíamos depositado los cuerpos de los mártires, volvíamos a las reuniones litúrgicas; cuando la Iglesia entera se mantenía inconmovible; cuando los catecúmenos eran catequizados en medio de los mártires y de la muerte de los cristianos que confesaban la verdad hasta el fin, y ellos, sobrepasando estas pruebas, se unían sin miedo alguno al Dios vivo» [24].

El ascetismo no sólo preparaba, sino que también suplía el martirio. El propio Orígenes se planteaba esta cuestión: «¿para qué sirve que nos hayamos preparado para el martirio, si, al fin, no tenemos la oportunidad de ser mártires?». Y él mismo no duda en responder que la preparación en sí misma equivale a un verdadero martirio [25]. Y la misma doctrina formulaba también San Cipriano [26].

En las persecuciones fue donde se fraguó el ideal del santo cristiano, no sólo desde una perspectiva cultual, en cuanto que los mártires fueron los primeros en recibir culto, sino también como ideal de vida cristiana; en el mártir se da la más perfecta expresión de la vivencia de la moral, de la ascética y de la mística. El martirio es la más perfecta imitación de Cristo; aquello que los fieles se esfuerzan por conseguir a lo largo de toda su vida, lo alcanzan los mártires en un instante.

Al cesar las persecuciones con la paz constantiniana (313), la Iglesia experimentó la necesidad de replantear la pregunta relativa a cuál es la forma más eminente de seguir a Cristo; y entonces, a pesar de que permanecía vivo el recuerdo y sobre todo la nostalgia de los mártires, la idealización de la santidad cristiana pasa al monacato. Los monjes empiezan a ser desde entonces los nuevos héroes del cristianismo; esta idea de que los monjes son los sucesores de los mártires, la expuso bellamente San Atanasio: «cuando finalmente la

[24] ORÍGENES, *Hom. sobre Jeremías,* IV, III.
[25] ORÍGENES, *Exhortación al martirio:* PG 11,334-335.
[26] SAN CIPRIANO, *Epist. 53, A Fortunato:* PL 4,357.

persecución cesó y el obispo Pedro (de Alejandría), de santa memoria, hubo sufrido el martirio, (San Antonio) se fue y volvió a su celda solitaria, y allí fue mártir cotidiano en su conciencia, luchando siempre las batallas de la fe» [27]. Esta idea atanasiana se convirtió muy pronto en un lugar común en la literatura monástica. Los monjes eligen la soledad del desierto porque es allí donde, según la Sagrada Escritura, el hombre puede entrar más fácilmente en comunión con Dios y, al mismo tiempo, continuar aquel combate que los mártires habían sostenido con el demonio [28]. Un poco más tarde, también los Pastores de almas, como los ascetas y monjes, serán considerados como sucesores de los mártires [29].

6. EL MONACATO DEL DESIERTO

a) ¿Egipto, cuna del monacato?

Ha sido una afirmación bastante generalizada que el monacato, tanto en su forma anacorética como cenobítica, habría nacido en Egipto; pero no responde a la realidad histórica más estricta. El monacato nació simultáneamente en varias Iglesias; incluso se puede afirmar que antes de que Egipto conociera figuras como San Antonio y como San Pacomio, ya había monjes en otras partes de la cristiandad, especialmente en Siria [30].

Los desiertos de Egipto, sin embargo, por lo menos en cierto modo, pueden ser considerados la patria por excelencia del monacato cristiano: por la importancia numérica de sus monjes, por las figuras casi míticas de algunos y, sobre todo, porque de allí procede la *Vida de San Antonio,* que hizo despertar el monacato con las características egipcias en muchas otras partes de la Iglesia universal; la *Vida de San Antonio,* escrita por San Atanasio, se convirtió, de la noche a la mañana, en la Regla por antonomasia del monacato anacorético; y además, en el plano literario, dio origen a un vocabulario especializado que fue aceptado por todos los autores que después escribieron sobre temas monásticos. De hecho, del monacato antiguo

[27] SAN ATANASIO, *Vida de San Antonio,* 47.

[28] SAN AMBROSIO, *Sobre la virginidad,* I, 3; SAN JERÓNIMO, *Carta 108,* 31; SAN GREGORIO NISENO, *Homilía 33 sobre el evangelio.*

[29] SULPICIO SEVERO, *Vida de San Martín de Tours,* c.2.

[30] A. VOOBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient,* I (Lovaina 1958) 3-169; A. J. FESTUGIÈRE, «Les moines de Syrie», en *Antioche païenne et chrétienne* (París 1959) 245-406.

ya no poseemos nada más que una tradición estilizada en la que los monjes más representativos son precisamente egipcios.

Pero hay que subrayar también que la rapidez con que se expandió por todas partes la biografía de San Antonio, demuestra que todas las Iglesias locales estaban bien dispuestas para recibir el detonante monástico de Egipto. Sin embargo, un análisis de la realidad cristiana del siglo IV, demostraría la existencia de fuerzas monásticas autóctonas, anteriores al estimulante egipcio, destinadas a desempeñar un papel importante en cada región.

Responde más a la realidad histórica reconocer que el monacato primitivo surgió espontáneamente en muchas Iglesias locales, a la vez que no hacer depender la multiforme manifestación monástica de una sola matriz, por importante que haya sido la matriz egipcia.

b) **Los solitarios del desierto**

Cuando en el último tercio del siglo III un cristiano abandonó la familia y la comunidad cristiana para dedicarse por completo a la búsqueda de Dios, fue puesto el primer peldaño de una escalera que, con el correr del tiempo, conducirá a un considerable número de fieles a ingresar en las múltiples manifestaciones de vida que adquirirá el monacato. Nadie está en la actualidad en condiciones de apuntar el nombre ni el lugar del primer fiel cristiano que se apartó de la comunidad para marchar a vivir en la soledad.

San Atanasio le atribuye este primado monástico a San Antonio [31]; en cambio, San Jerónimo se lo atribuye a San Pablo de Tebas [32], un personaje cuya misma existencia es harto dudosa; y el historiador Sócrates opta por San Ammón [33], pero resulta que cuando estos pioneros de la vida monástica abrazaron este nuevo estilo de vida, ya encontraron a otros solitarios que les habían precedido, y bajo cuya dirección se pusieron. Éste es el caso prototípico de San Antonio: en efecto, cuando este joven egipcio, Antonio (255-356), abandonó hacia el año 273 su aldea, *Keman* o *Kome,* situada en el Egipto medio, ya se encontró con un solitario anónimo, bajo cuya dirección se puso; sin embargo San Antonio es considerado con justa razón «padre del monacato egipcio», no cronológicamente, sino porque su biografía, escrita por San Atanasio, lo convirtió en el prototipo de todos los solitarios.

[31] SAN ATANASIO, *Vida de San Antonio,* 2 y 11.
[32] SAN JERÓNIMO, *Vida de Pablo de Tebas,* prólogo.
[33] SÓCRATES, *Historia Eclesiástica,* IV, 23.

Los primeros monjes fueron llamados «anacoretas», porque al ascetismo practicado en medio de las comunidades, caracterizado por la continencia sexual, la renuncia a los bienes y la sumisión a un grupo o comunidad, añadieron la separación de los centros habitados para establecerse en la soledad de los desiertos.

Los monjes se multiplicaron, en pocos decenios, por Egipto, Palestina, Siria, Capadocia; y un poco más tarde por todo el Occidente; pero los lugares míticos del monacato anacorético serán siempre los desiertos de Egipto, muy especialmente:

Pispir: San Antonio se refugió en esta montaña en busca de la soledad más completa, aunque muy pronto se vio rodeado de discípulos, y al fin abandonó este lugar para refugiarse en la *Tebaida,* que desde entonces se convirtió en el centro espiritual de todos los monjes solitarios.

Nitria: San Ammón fue el iniciador de la vida monástica en este valle, adonde acudieron monjes de todas partes, dando lugar a una colonia de semianacoretas, porque las cabañas de los monjes estaban muy cerca unas de otras, y los monjes se reunían varias veces el sábado y el domingo para la celebración de la Eucaristía, para escuchar una conferencia de algún monje más experimentado y para tener una comida en común.

Celdas: el valle de las *Celdas* fue testigo de las heroicidades penitenciales de San Macario de Alejandría († 394); en este valle se instaló también Evagrio Póntico hasta su muerte († 399).

Escete: el iniciador de la vida solitaria en este desierto fue San Macario el Viejo, discípulo de San Antonio por algún tiempo, y cuya vida es tan novelesca como la del propio San Ammón; sobresalieron en este desierto los anacoretas San Arsenio, que había sido preceptor de los hijos del emperador; San Moisés, de raza negra, que había sido bandolero, y fue martirizado en una incursión de los beduinos. En Escete existen todavía hoy algunos monasterios construidos en el lugar de las primitivas celdas de los solitarios.

Estos lugares fueron el escenario en que se desarrolló la espiritualidad monástica que se plasmó en los *Apotegmas* de los Padres del Desierto, en la *Historia Lausíaca,* escrita por Paladio, y en muchos otros relatos, cuyos nombres, se conozcan o no, fraguaron el auténtico ideal de los anacoretas y semianacoretas.

El número de monjes que habrían poblado estos lugares, tal como se refleja en las fuentes monásticas más antiguas, es a todas luces exagerado; era materialmente imposible que, por ejemplo, la aldea de Oxyrinco pudiera albergar 20.000 monjas y 10.000 monjes; no obstante, el número de monjes en Egipto fue muy elevado.

c) El monacato, denuncia profética frente a la Iglesia instalada

El monacato del desierto, con el correr del tiempo, será interpretado por algunos como una novedad peligrosa respecto al núcleo esencial de la comunidad cristiana y del mismo evangelio. No se trata, por supuesto, de las equivocadas interpretaciones de Eusebio de Cesarea, que confundió a los primeros monjes con los terapeutas de Filón de Alejandría [34], ni de Casiano, que confundió a los monjes con aquellos cristianos judaizantes que concluyeron por salirse de la Iglesia [35], sino de las críticas de Wiclyf, de Hus y de Lutero, los cuales rechazaron la vida monástica como una desviación del núcleo más genuino del Evangelio [36].

La Iglesia, con la euforia de la libertad conseguida, no se percató de la trampa que le tendió el Imperio al concederle su favor. La entrada de tantos convertidos de circunstancias hizo pensar en una sutil distinción que iba a tener un éxito excepcional porque ha llegado hasta hoy mismo. Aquellos cristianos del siglo IV empezaron a pensar que en el evangelio hay cosas obligatorias para todos, y cosas que sólo son consejos para los monjes.

Cuando terminó aquella época de «bienaventurados los perseguidos», que exigía una coherencia radical en la entrega a Cristo, empezó un descenso general en el fervor cristiano. La vida se tornaba ahora demasiado fácil. Constantino acabó con las persecuciones, llenó de honores a los obispos y a los presbíteros, agradó a los cristianos, pero neutralizó su carisma profético de denuncia contra la instalación en el corazón del mundo.

Algunos cristianos clarividentes, como San Hilario de Poitiers, se percataron de esta nueva situación, que acechaba a los cristianos con un peligro mucho más pernicioso que todas las persecuciones juntas: «no nos mete en la cárcel, pero nos honra en su palacio para esclavizarnos. No desgarra nuestras carnes, pero destroza nuestra alma con su oro. No nos amenaza públicamente con la hoguera, pero nos prepara sutilmente para el fuego del infierno. No lucha, pues tiene miedo de ser vencido. Al contrario, adula para poder reinar... Tu genio sobrepasa al del diablo, con un triunfo nuevo e inaudito: consigues ser perseguidor sin hacer mártires» [37].

[34] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De vita contemplativa,* 5; EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* II, 17, 2-7; VI, 3, 9; cf. J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la Vida Religiosa,* I, p.58-62.

[35] J. CASIANO, *Instituciones de los cenobios,* I, 12, 9-11; cf. J. ÁLVAREZ GÓMEZ, o.c., 63-65.

[36] J. ÁLVAREZ GÓMEZ, o.c., 74-81.

[37] SAN HILARIO DE POITIERS, *Contra Constantium:* PL 10,580-581.

Así como las persecuciones fueron para los cristianos de los primeros siglos un acicate que los impulsaba a vivir en plenitud el evangelio, después de la paz constantiniana la facilidad que los cristianos encontraron para todo en el Imperio, les hace caer en la rutina y en el aburrimiento. La facilidad siempre es hermana gemela de la mediocridad; así lo entendió San Jerónimo, el cual, a finales del siglo IV, criticaba la vida regalada de los clérigos romanos: «no tienen más preocupación que sus vestidos, andar bien perfumados y llevar zapatos justos, que no les baile el pie dentro de la piel demasiado floja. Los cabellos van ensortijados por el rizador, los dedos echan rayos de los anillos, y porque la calle un tanto húmeda no moje las suelas, apenas si pisan el suelo con la punta de los zapatos. Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos antes por novios que por clérigos» [38].

En un contexto eclesial así, los mejores de entre los cristianos vuelven instintivamente los ojos a aquellos tiempos en los que ser fiel a Cristo comportaba arriesgar diariamente la vida. La Iglesia busca su identidad en dos frentes principales a la vez: la ortodoxia y la ortopraxis. La lucha por la ortodoxia trajo un sinfín de tensiones; y no menos ardua fue la lucha por la ortopraxis, en la que el monacato jugó un papel decisivo. También en el ámbito de la ortopraxis fue necesaria la vigilancia de los Pastores para evitar cualquier peligrosa andadura del ascetismo.

Antes no había existido la necesidad de que los cristianos se retiraran a la soledad de los desiertos para poder confesar a Cristo con todo el radicalismo posible. Ahora el monacato del desierto se convirtió en la manera de protestar contra una situación de instalación de la Iglesia en el mundo. Anteriormente, el mundo trataba a los cristianos como enemigos; ahora son los mejores de entre los cristianos quienes huyen de ese mundo excesivamente acogedor, para vivir en el desierto como enemigos del mundo.

La denuncia profética de los monjes fue eficaz; son muchos los cristianos que abandonaron el mundo para hacerse monjes; pero fueron muchos más los que acudieron a los monjes para edificarse, contemplando aquel espectáculo que parecía más angélico que humano, para recibir un consejo que los orientara en el camino del Señor; y son todavía más los cristianos que se edificaron con la lectura de las aventuras de estos nuevos héroes del cristianismo; también en esto los monjes fueron sucesores de los mártires, porque si anteriormente los fieles se edificaban con la lectura de las actas martiriales, ahora se edifican leyendo una nueva literatura que describe las heroicidades ascéticas de los monjes en el desierto, como aquel chambelán

[38] SAN JERÓNIMO, *Carta 22*, 28.

imperial, Lauso, que pidió al monje Paladio que le escribiera la odisea de los monjes del desierto, cuya lectura causó furor entre los funcionarios del palacio imperial de Constantinopla [39].

La buena acogida que al monacato le prestó la Jerarquía eclesiástica fue la mejor garantía de que era un verdadero camino para el seguimiento de Cristo.

7. EL MUNDO ESPIRITUAL DE LOS ANACORETAS

El mundo espiritual de los Padres del desierto es muy variado y está lleno de matices, según los distintos ambientes geográficos y eclesiales; no obstante hay unas cuantas coordenadas que sin duda se encuentran en cada una de sus múltiples formas.

— *Dios como único objetivo.* De ahí la importancia central que tiene la relación con Dios; los monjes se llaman *siervos de Dios* y también *hombres de Dios;* posiblemente estas expresiones se referían, al principio, a los carismas extraordinarios de los santos del desierto, como milagros, visiones, profecías; pero acabaron significando la total entrega de estos hombres al servicio de Dios. La soledad libera al monje para el encuentro y el servicio de Dios, tal como se expresaba San Pablo al hablar de la virginidad (1 Cor 7,25-32).

— *Salvación personal.* La preocupación de los anacoretas por su propia salvación, aparece como algo decisivo en su estilo de vida. ¿Cómo podré salvarme?, era una pregunta que formulaban con mucha frecuencia los jóvenes monjes a los ancianos o maestros de espíritu. Y aquí aparece de nuevo el ascetismo como medio de purificación, y, por lo mismo, también de crecimiento espiritual.

— *La soledad como expresión de la vida cristiana.* La ausencia de vida comunitaria resulta algo verdaderamente llamativo en este estilo de vida, puesto que la vida fraterna en comunidad es un elemento esencial de la Iglesia. En estos ambientes anacoréticos, la comunidad se consideraba como propia de los principiantes en los caminos del Señor, porque antes de que el *Apa experimentado* o *Padre espiritual* enviase a un discípulo a la soledad completa, tenía que pasar algunos años en su compañía o bajo su tutela formativa, si habitaba en una cabaña distinta.

Los anacoretas hicieron de la soledad la expresión principal de su entrega incondicional a Dios; era la razón de ser de su condición monástica. Esta soledad ha sido interpretada como un celibato radical; es decir, como una renuncia a toda relación humana, puesto que no

[39] PALADIO, *Historia Lausíaca* (Madrid 1968).

se negaba solamente una determinada forma de sociedad —el matrimonio—, sino toda forma de sociedad. En realidad, no se comprende fácilmente qué papel podría desempeñar la comunidad en el anacoretismo, porque la relación social une al hombre con el mundo, y los anacoretas querían precisamente huir del mundo.

La soledad o separación del mundo supone en primer lugar una distancia geográfica y en segundo lugar una distancia sociológica por el peculiar estilo de vida, tan diferente del modo de vivir de quienes permanecen en las ciudades: por el hábito con que van vestidos, por el régimen alimenticio, y, sobre todo, por la renuncia al matrimonio.

— *La renuncia.* Quien se aparta del mundo, lo hace porque previamente ha renunciado a todas las cosas; éste es el primer paso para crear un ambiente que le permita al monje despojarse radicalmente de todo, como signo del despojamiento del hombre viejo de que habla San Pablo.

Pero no basta renunciar una vez a todas las cosas; la renuncia es un programa de vida que se ha de realizar a lo largo de toda la existencia.

— *Trabajo manual.* Los monjes renunciaban a todo lo que poseían; pero, *una vez en el desierto*, tenían necesidad de un techo bajo el cual cobijarse, tenían que seguir alimentándose y cubrir su cuerpo con vestidos, por más que considerasen su estilo de vida como una *vida angélica.* Y para ello era preciso ganarse el sustento con el trabajo de las propias manos, de modo que, junto con la oración y la *lectio divina* o lectura de la Palabra de Dios, el trabajo constituía la ocupación fundamental de los monjes.

— *La apatheia.* El ascetismo de los anacoretas tenía una finalidad eminentemente positiva: alcanzar la libertad del alma y unificar toda la vida en Dios; los monjes quieren gozar ya de los bienes celestes en este mundo; el ascetismo monástico, como el venderlo todo del evangelio para comprar la perla preciosa, es el precio que hay que pagar para conseguir la perla preciosa de la paz, del sosiego del alma y la libertad plena del corazón; no padecer por nada, la imperturbabilidad de quien ya reposa en Dios; todo lo cual tiene un nombre: *apatheia;* ésta es la meta soñada de todos los anacoretas.

El monacato anacorético tuvo múltiples formas de expresión, algunas de las cuales son verdaderamente llamativas; entre ellas gozó de gran favor popular el *estilitismo:* monjes que se pasaban años y años encima de una columna, como San Simeón el Estilita († 459), que permaneció allí durante cuarenta años; la *reclusión:* monjes, varones o mujeres, que se recluían de por vida entre cuatro paredes sin salir jamás; monjes que se fingían *idiotas* o *locos,* para que las gentes los despreciaran, como San Simón el Idiota o el loco († 590). El

anacoretismo dio lugar a un mundo muy variopinto, en el que no siempre se podía distinguir bien entre la «santa locura» y la «locura sin más».

No faltaron tampoco monjes que cayeron en la herejía, como los *eustacianos,* discípulos de Eustacio de Sebaste, que cayeron en ideas gnósticas e incluso claramente maniqueas; y otros, como los *origenistas,* los *apostólicos,* los *adamitas,* que fueron estigmatizados por el gran debelador de herejes, San Epifanio de Salamina [40].

La vida anacorética fue seguida también por mujeres, aunque en número muy inferior al de los varones. Hubo algunas que alcanzaron gran renombre como *Amas,* es decir como directoras de espíritu; sobresalieron Sara, Sinclética y Teodora [41].

8. SAN PACOMIO, FUNDADOR DEL CENOBITISMO

a) **San Pacomio**

Las formas de vida monástica no se suceden unas a otras como si las anteriores fueran más perfectas que las posteriores o viceversa. El anacoretismo no debe ser entendido como algo menos perfecto que el cenobitismo, como así lo entendían algunos anacoretas; pero tampoco al revés, como si el cenobitismo fuese algo más perfecto que el anacoretismo, como así lo entendió después San Basilio. En cambio, San Pacomio consideraba ambas formas de vida monástica como igualmente valiosas, pues él consideraba a San Antonio, el portaestandarte del anacoretismo, como una de las tres maravillas de la Iglesia de su tiempo, en paridad con la santa Koinonía fundada por él mismo; la tercera maravilla de la Iglesia de Egipto, según San Pacomio, era San Atanasio.

Cada forma de vida monástica es suficiente por sí misma para llevar a los monjes a la perfección de la caridad, según la llamada que Dios dirige a cada uno. En todo caso serían formas complementarias unas de otras. Varias disposiciones de concilios ecuménicos y de sínodos particulares purificaron, poco a poco, la vida eremítica de muchas de sus extravagancias [42].

San Pacomio (290-346) nació en la región de Esneh (Egipto); y, cuando contaba veinte años, fue enrolado contra su voluntad en el

[40] SAN EPIFANIO DE SALAMINA, *Contra los herejes:* PG 41,955, 1039, 1063.
[41] M.ª J. MUÑOZ MAYOR, *Espiritualidad femenina del siglo IV* (Madrid 1995).
[42] J. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Uniformidad y pluralismo en la historia de la Vida Religiosa», en AA.VV., *La Comunidad religiosa* (Madrid 1972) 57-132.

ejército de Maximino Daja; conducido encadenado con otros jóvenes, en un alto del camino se encontró con unos hombres desconocidos que se llamaban «cristianos» y que cuidaron de él y de sus compañeros «por amor del Dios del cielo». Entonces Pacomio se encomendó a Dios: «Oh Dios, si me ayudas a salir de esta tribulación, me haré servidor del género humano por tu nombre». Después de ser liberado del ejército, se hizo bautizar y pasó algunos años viviendo como asceta en unas ruinas, cerca de la ciudad de Schenesit, ayudando a los pobres y a los apestados durante una epidemia.

Después de algunos años se sintió atraído por la vida monástica y se puso bajo la dirección del anacoreta Palamón; pasó siete años con él, al cabo de los cuales experimentó una crisis vocacional; pidió a Dios que le hiciera conocer su voluntad, y entonces oyó a un ángel que le decía que se pusiera al servicio de los hombres. Pacomio se rebeló contra esta idea porque él quería servir a Dios, y se le aconsejaba servir a los hombres; pero entonces se acordó del voto que había hecho, cuando fue bien tratado por aquella comunidad cristiana, y dejó la vida solitaria, se alejó hasta una aldea desierta, Tabennesi, en la orilla oriental del Nilo, al norte de Tebas. Algunos anacoretas que vivían en las cercanías se le juntaron, y empezó una experiencia comunitaria, que fracasó por falta de disciplina, y tuvo que empezar de nuevo.

Con nuevos discípulos, que pronto llegaron al centenar, inició un ensayo de vida comunitaria propiamente dicha, para la cual redactó una Regla. Esta primera comunidad creció tanto en muy poco tiempo, que fue preciso fundar otras, que llegaron a siete en vida de San Pacomio, dando así origen a una Congregación centralizada, en la que Pacomio era la cabeza visible de todas las comunidades, a las que visitaba periódicamente. Alguna de estas comunidades contaba con 900 monjes. Pacomio fundó también dos monasterios de monjas, uno de los cuales estaba dirigido por su propia hermana María.

b) **La novedad de la comunidad pacomiana**

La originalidad de la *koinonía* o comunidad pacomiana está en que la existencia de la comunidad de los hermanos no es el simple resultado empírico de unos discípulos que se juntan alrededor de un maestro espiritual, que sería la característica de una colonia de semianacoretas, sino que la existencia de la comunidad es querida por ella misma. El ideal de los maestros de espíritu de los anacoretas tendía sin duda a aniquilar en sus discípulos cualquier vestigio de individualismo. Y esta renuncia al propio yo se expresaba en una comunión espiritual con todos los hombres, porque, como decían los gran-

des *Apas* del desierto, el monje está separado de todos y, sin embargo, unido a todos.

Por otra parte, la mediación del maestro espiritual en el caso de los anacoretas estrictos, y la del grupo en el caso de los semianacoretas era demasiado poco, a pesar de la liturgia común del sábado y del domingo, junto con la conferencia de algún anciano experimentado. Por eso, según San Pacomio, la renuncia y la desapropiación íntimas, y la inserción cada vez más efectiva en la Comunidad eclesial, Cuerpo místico de Cristo, se cumplía y se significaba mejor a través del misterio o sacramento de la comunidad monástica, la cual era entendida como una pequeña Iglesia local. Y la comunidad monástica tenía su máxima expresividad en el propio Pacomio, que era considerado no sólo como el Padre de cada monje en particular, sino también como Padre de la Comunidad en cuanto tal. Los monjes son miembros de Pacomio como son miembros de Cristo, porque Pacomio no tiene nada más que un mismo espíritu con Cristo. Por eso para sus monjes, obedecer a Pacomio es lo mismo que obedecer a Dios que habita en él.

El ideal comunitario de San Pacomio se llevaba a la práctica en la puesta en común de los bienes materiales, como signo particularmente eficaz de la completa abnegación del propio yo. El anacoreta y el semianacoreta podían disponer del fruto de su trabajo, pero el monje pacomiano no tiene nada absolutamente como propio. La comunidad pacomiana implicaba también necesariamente la sumisión y el servicio mutuos, en cuanto instrumentos de purificación del corazón.

Y, sobre todo, lo que distinguía al monje pacomiano respecto a los anacoretas y semianacoretas, era la existencia de una Regla propiamente dicha; pero es preciso matizar la importancia de la Regla, porque ésta en el monacato pacomiano no sustituye a la Palabra de Dios, ni tampoco ocupa el puesto de la propia conciencia personal.

En los monasterios pacomianos, las relaciones humanas se elevaron a elemento esencial de la religiosidad cristiana; pero esto no significa que los monjes pacomianos se abrieran hacia el mundo y al servicio directo de la sociedad circundante, como hará San Basilio. Las relaciones fraternas en el monacato pacomiano llevan a la creación de una *comunidad separada* en el desierto; es decir, la comunidad pacomiana se contrapone al mundo, como una especie de ciudad de Dios separada de la ciudad de los hombres. En el interior de esta comunidad separada, las relaciones fraternas han adquirido un gran valor; se han convertido en un entretejido de mutua corresponsabilidad en todos los órdenes.

c) Organización de la comunidad pacomiana

Las comunidades pacomianas eran muy numerosas, contaban con un promedio de 700 monjes cada una; y alguna, como el monasterio central de Pebou, donde residía San Pacomio, tenía 1.300 monjes [43]. La Regla, y algunos pasajes de la vida de San Pacomio, ofrecen una idea bastante aproximada del estilo de vida de las comunidades pacomianas:

Cada monasterio era una especie de aldea rodeada por un muro con una única puerta de entrada y de salida, que estaba custodiada por un monje; había una iglesia en el centro, un refectorio, una cocina, y una despensa comunes. Había también una hospedería para los visitantes. Dentro de este recinto había diferentes casas para unos 20 monjes cada una; cada monje tenía su propia celda individual.

Los monjes pacomianos vestían una túnica de lino sin mangas, un cinturón, y un manto con una capucha en la que estaba cosido un distintivo del monasterio y de la casa a que pertenecían.

En todos los monasterios se seguía el mismo tenor de vida. Cada día había tres reuniones litúrgicas: por la mañana, al mediodía y por la tarde; una conferencia espiritual para todos el sábado, y dos el domingo; se ayunaba el miércoles y el viernes; y en esos mismos días había una conferencia para los monjes de cada casa.

En los monasterios pacomianos se acabó con las discusiones que se traían entre sí los anacoretas y semianacoretas en torno a la necesidad del trabajo de los monjes; el monje pacomiano trabaja duramente para atender a la subsistencia de la comunidad. Los servicios generales del monasterio eran prestados por hebdomadarios, elegidos por turno para cada casa.

Cada casa tenía un prepósito; cada tres o cuatro casas formaban una tribu, cada monasterio tenía su propio superior, el cual recibía las órdenes directamente del superior del monasterio central, que era San Pacomio y después sus sucesores en el cargo.

Los monjes pacomianos, como los solitarios del desierto, no eran sacerdotes; se recibía en los monasterios a los sacerdotes que quisieran formar parte de la comunidad, pero no gozaban de privilegio alguno especial. Al principio los pacomianos participaban en la Eucaristía juntamente con los seglares de las aldeas vecinas, pero después, cuando los monasterios eran muy numerosos, participaban con los seglares solamente en la Eucaristía del sábado; la del domingo estaba reservada exclusivamente para los monjes. Cuando tuvieron

[43] PALADIO, *Historia Lausíaca*, 32; cf. 7.

sacerdotes suficientes, se independizaron de los sacerdotes de las aldeas vecinas en todo lo que se refería a la liturgia.

9. EL MONACATO DE SAN BASILIO

a) Una formación esmerada

San Basilio nació en el año 329 en el seno de una familia profundamente cristiana: su abuelo paterno fue mártir; y también han sido reconocidos como santos su abuela paterna, Macrina; su madre, Emelia; su padre, Basilio; su hermana Macrina; y sus hermanos Gregorio, obispo de Nisa, y Pedro, obispo de Sebaste; tuvo además otro hermano, Naucracio, que se inició en la vida monástica, pero tuvo que abandonarla por falta de salud, se hizo jurista, y murió muy joven.

Basilio recibió desde su infancia una educación profundamente bíblica, que le fue impartida por su madre y por su abuela; sin embargo no fue bautizado de niño, sino, a los veintinueve años, cuando había concluido ya su formación humana, primero al lado de su padre en Cesarea y después en las prestigiosas aulas de Constantinopla y de Atenas; aquí se encontró con Gregorio Nacianceno, con quien trabó una amistad inquebrantable.

Al retornar a su ciudad natal, le fue ofrecida la cátedra de retórica, pero rechazó la oferta porque ya había decidido hacerse monje. En su conversión a la vida monástica influyeron de un modo decisivo su madre y su hermana Macrina, que, juntamente con otras jóvenes, ya se había retirado a la propiedad familiar de Annisia, en las orillas del río Iris, para conducir allí la vida monástica.

Antes de establecerse en la misma propiedad familiar, en la otra orilla del río, Basilio emprendió un largo viaje para informarse personalmente de las diferentes formas de vida monástica de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor. Después de un año de peregrinación por los lugares prototípicos del monacato de entonces, también él abrazó la vida monástica. Muy pronto afluyeron en torno a él jóvenes discípulos, entre ellos estaba también su amigo del alma Gregorio Nacianceno. En el año 364, el nuevo obispo de Cesarea de Capadocia, Eusebio, lo ordenó de presbítero, y lo tomó como su consejero habitual; su presencia en la ciudad fue muy beneficiosa para la defensa de la fe católica contra los arrianos. Al morir el obispo Eusebio (370), Basilio fue elegido para sucederle en la silla episcopal. Después de nueve años de una intensa actividad pastoral, murió en el año 379.

b) La comunidad evangélica de San Basilio

San Basilio reflexionó mucho sobre las relaciones fraternas como distintivo de la espiritualidad cristiana en general; el amor a Dios exige el amor al prójimo; y por el amor al prójimo se llega al amor de Dios. San Basilio, con su sensibilidad griega, ve en estas exigencias evangélicas un desarrollo más perfecto de las mismas exigencias naturales; el hombre es un *animal social,* y por tanto no hay nada tan propio en la naturaleza humana como el asociarse, tener necesidad de los demás porque nadie puede bastarse a sí mismo, y es preciso amar a aquellos con quienes se comparte un mismo ideal humano y evangélico, porque la caridad cristiana no busca el propio interés, sino el de los demás.

De estos principios saca San Basilio su ideal monástico, el cual en modo alguno puede ser el de los solitarios; la comunidad se le presenta como la expresión de la comunión eclesial y como puesta en común de los carismas personales recibidos de Dios. Es posible que el anacoreta o solitario tenga alguno o muchos carismas; pero quien vive en comunidad goza no sólo de sus propios carismas, sino también de los carismas de los demás.

La comunidad fraterna basiliana no es nada más que la expresión connatural de la comunidad cristiana llevada a sus últimas consecuencias; y, llegado a este punto, San Basilio se planteó el problema de las relaciones concretas que habían de existir entre sus monasterios y la comunidad eclesial; y resolvió este problema aproximando sus fraternidades a la ciudad episcopal, dándoles el cometido de la educación de la niñez y juventud, y de la asistencia a los peregrinos y a los enfermos. De este modo, en contraposición al monacato del desierto, tanto anacorético como cenobítico, el monacato basiliano se abría a la gran Comunidad eclesial y al servicio de la misma sociedad.

c) Estructuración de la comunidad basiliana

La comunidad basiliana, en contraposición al monasterio pacomiano, está compuesta por un grupo reducido de hermanos que alternan la oración, el estudio y el diálogo. Los hermanos viven juntos, oran, trabajan y comen juntos; trabajan manualmente para proveer a su propio sustento; pero también trabajan intelectualmente: leen la Sagrada Escritura, leen a Orígenes, practican el diálogo como medio de estudio y de aprendizaje y de comunicación entre sí.

La Regla de San Basilio consta fundamentalmente de dos partes: reglas «fusius tractatae» [44], o sea 55 largas respuestas a otras tantas preguntas; y reglas «brevius tractatae», o sea 313 respuestas más breves a otras tantas preguntas que sus monjes hicieron a San Basilio cuando visitaba sus monasterios. La Regla de San Basilio ha regido y rige todavía todo el monacato oriental.

La Regla de San Basilio establece una normativa muy rigurosa para la admisión de los candidatos y para las relaciones fraternales, que han de ser muy intensas. Ésta es la razón por la que sus monasterios han de tener un reducido número de monjes; otro motivo por el que prefería que sus monasterios tuvieran un número reducido de monjes, era el sistema económico; una comunidad numerosa exige un gran capital para mantenerse; lo cual comporta una intensificación del trabajo manual y unas relaciones económicas con la sociedad que San Basilio no quería en modo alguno en sus monasterios. La comunidad debería ser autosuficiente, pero nunca debería convertirse en un centro comercial.

Al principio, la comunidad basiliana tenía un marcado aspecto de «comuna» basada en unas relaciones horizontales; de manera que la obediencia, imprescindible en cualquier grupo humano, no se fundaba en la renuncia, como en el monacato pacomiano, sino en el amor fraterno; la obediencia basiliana es más una obediencia mutua que sumisión a la persona del superior. Sin embargo, más tarde fortaleció la autoridad personal del superior, como norma última, aunque siempre mitigada por la presencia de un Consejo monástico al que se podía apelar.

El monacato basiliano monopolizó la vida monástica de la Iglesia oriental, en la que no existe ese variopinto mundo de formas de vida consagrada propio de la Iglesia occidental.

10. EL MONACATO OCCIDENTAL

a) Orígenes del monacato en España

Como en el resto de la cristiandad, también el ascetismo tuvo que florecer en España a la par que crecían las comunidades cristianas; pero para los tres primeros siglos no hay fuente alguna que confirme la existencia de vírgenes y continentes; en todo caso se puede presumir que existieron por lo menos en el último tercio del siglo III, porque los cánones 13 y 27 del Concilio de Elvira (305) atestiguan la

[44] PG 31,889-1305.

existencia de «vírgenes consagradas a Dios» que han sido infieles al «pacto de virginidad» (c.13); y prohíben la cohabitación de las vírgenes con los clérigos (c.27), lo cual implica un ascetismo muy desarrollado, cuyos orígenes hay que buscarlos mucho tiempo antes.

Desde mediados del siglo IV, se conocen ya los nombres de algunos ascetas españoles importantes; de los padres del papa español San Dámaso se dice que, después de un tiempo de matrimonio, decidieron consagrarse al ascetismo, lo cual implicaba la renuncia a las relaciones conyugales; también Irene, hermana de San Dámaso, que murió siendo muy joven, consagró a Dios su virginidad; otro matrimonio español, Lucino y Teodora, se sabe, por testimonio de San Jerónimo, que vivían en continencia [45].

A finales del siglo IV se cernieron sobre el ascetismo español negros nubarrones que lo pusieron en peligro; se trataba del priscilianismo, el cual se presentaba con unos matices innegablemente ascéticos, y conmocionó a la Iglesia española; el mismo Prisciliano era un verdadero asceta que influyó mucho sobre los fieles; pero se trataba de un ascetismo extremista, tal como se desprende de la condena que del mismo hizo el Concilio de Zaragoza (380) en el que aparece por primera vez en España la palabra *monje*. También el Concilio I de Toledo (399-400) se mostró muy severo con los ascetas y las vírgenes infieles a sus compromisos [46].

Si el Concilio de Zaragoza hablaba solamente de *monjes*, el papa Siricio, en su carta al obispo Himerio de Tarragona (385), ya habla de *monjes y monjas*. Del contexto de la carta del papa Siricio se desprende que en España ya había por entonces *comunidades monásticas* de varones y de mujeres.

En el primitivo monacato español hubo monjes y monjas itinerantes que visitaban los lugares más apartados del monacato para aprender de las experiencias monásticas ajenas. Una monja española de aquel tiempo, que alcanzó gran renombre, fue Egeria, oriunda del Bierzo (León), y probablemente pariente del emperador Teodosio, a quien debió de acompañar cuando él fue a Constantinopla para ser coronado como emperador; ella recorrió después todo el Oriente Próximo, y escribió un *Itinerario* en el que anotó cuanto le parecía interesante para contarlo después a la comunidad monástica de que procedía: todo lo que veía y preguntaba a obispos y monjes, que visitaba en sus sedes episcopales y en sus refugios monásticos [47].

De finales del siglo IV y principios del siglo V es también el monje Baquiario, gallego de origen, un hombre muy instruido, especial-

[45] SAN JERÓNIMO, *Cartas* 71 y 75.
[46] Cánones 6, 16, 19; MANSI 3, 999 y 1001.
[47] A. ARCE (ed.), *Itinerario de Egeria* (BAC, Madrid 1980).

mente en la Sagrada Escritura; parece que tuvo que huir de España porque se le acusaba de priscilianista, acusación de la que se defendió en su *Profesión de fe:* «como si no pudiera ser yo ortodoxo, porque mi país esté inficionado por el error» [48]. Baquiario, siguiendo a San Basilio, polemiza con los anacoretas, declarándose a favor de la vida comunitaria.

El gran florecimiento que manifestaba el monacato español en el paso del siglo IV al V, se vio momentáneamente frenado por las invasiones de los pueblos germánicos; no obstante, durante todo el siglo V se constata la presencia de monjes y monasterios en las más diversas regiones de la Península Ibérica.

b) **Orígenes del monacato en Italia**

Las noticias sobre los primeros brotes monásticos en Roma y en el resto de Italia son tardías; evidentemente, ni en Roma ni en el resto de Italia se podía desconocer la ebullición monástica de Egipto, de Palestina y de Siria, porque los contactos de Roma con esas regiones eran muy frecuentes. San Jerónimo sitúa el origen del monacato propiamente dicho en Italia con la presencia de San Atanasio en Roma en el año 339, el cual fue acompañado de dos monjes de la Tebaida, Isidoro y Ammonio, discípulos de San Antonio, que causaron un profundo impacto en los círculos más espirituales de la Iglesia romana; pero el monacato en sentido estricto se desconoce hasta bien entrada la segunda mitad de aquella centuria.

Es el propio San Jerónimo quien dice que las islas y las riberas del mar Etrusco «estaban llenas de grutas donde han fijado su morada los coros de los ángeles» [49]. Rutilo Numaciano informa también sobre la existencia de un gran número de anacoretas en las islas del Mediterráneo occidental: Capraria, Gorgona y Galinaria [50]; también en la isla de Noli hubo eremitas y colonias semianacoréticas; pero los nombres de ascetas y monjes famosos de finales del siglo IV han hecho olvidar los nombres de aquellos oscuros pioneros del monacato, que en sus orígenes apenas se diferenciaban de los ascetas tradicionales.

En la segunda mitad del siglo IV se organizan en Roma comunidades de mujeres al lado de algunas basílicas o en casas particulares,

[48] PL 20,1020.

[49] SAN JERÓNIMO, *Carta* 77, 6.

[50] Cf. F. NOBERASCO, *L'isola di Liguria e la badia di S. Eugenio:* Atti della Società Savonesa di Storia Patria 12 (1930) 151-164.

como la de Marcela, que se instala con algunas jóvenes en una finca de su propiedad en las afueras de Roma. A estas comunidades incipientes prestó su ayuda incondicional el papa San Dámaso (366-384).

Estos primeros comienzos ascético-monásticos romanos recibieron un gran impulso al ponerse bajo la dirección de San Jerónimo, que había abrazado la vida monástica juntamente con su amigo Rufino de Aquileya. San Jerónimo fue muy bien recibido en la casa que Marcela poseía en el Aventino, donde se reunían algunas nobles matronas romanas, como la propia Marcela, Principia, Fabiola, Asela, Paula y las hijas de esta última, Eustoquio y Blesila. En Roma había también falsos ascetas, falsos monjes y falsos clérigos, contra los cuales arremete muy duramente San Jerónimo [51].

Al morir San Dámaso, San Jerónimo tuvo que marchar de Roma porque el nuevo papa, Siricio, no estaba muy de acuerdo con las nuevas corrientes del ascetismo monástico predicado por aquel monje adusto y gruñón que era San Jerónimo. Éste se encaminó entonces hacia Tierra Santa, instalándose en Belén, dedicado por completo al estudio de la Sagrada Escritura; y allí organizó y dirigió espiritualmente el monasterio fundado por Santa Paula. En el Monte de los Olivos fundó también la noble matrona romana Melanina un monasterio con la ayuda de Rufino de Aquileya, buen amigo de San Jerónimo, aunque después se enemistaron por las controversias origenistas (393-397).

San Agustín menciona un grupo cenobítico que, en Milán, leía la *Vida de San Antonio,* lo cual obliga a fecharlo después de la composición de esta biografía.

El monacato primitivo autóctono, existente en otras regiones de la Península italiana, fue olvidado debido al impacto causado por la presencia del monacato fundado por San Benito († 547) en la primera mitad del siglo VI.

c) Orígenes del monacato en Francia

En las comunidades cristianas de las Galias parece que no existe una conexión entre el ascetismo anterior y el monacato, sino que éste tiene su origen con la presencia de un extranjero, San Martín, un oriundo de Panonia (Hungría) al que con el correr del tiempo se le conocerá como San Martín de Tours. Sin embargo, el ascetismo aparece con las primeras comunidades cristianas; entre los mártires de

[51] SAN JERÓNIMO, *Carta* 22, 28.

Lyón, a finales del siglo II, figura el asceta Alcibíades; pero las noticias eclesiásticas sobre los ascetas son prácticamente inexistentes hasta el Concilio de Valence (374) que se ocupa de las jóvenes que se consagraron a Dios y después contrajeron matrimonio, siendo infieles a su compromiso [52].

Una decretal del papa Siricio (384-399) constata la existencia de dos clases de vírgenes en Francia: las que se han consagrado a Dios y que han recibido litúrgicamente el velo, y otras que no lo han recibido; en caso de infidelidad, las primeras deberían ser castigadas más severamente que las segundas.

Hasta la llegada de San Martín de Tours (360 o 361), la vida monástica era desconocida en las Galias, aunque pudiera haber sido San Hilario de Poitiers el primero en abrazarla, porque Sulpicio Severo lo presenta rodeado de *hermanos,* los cuales no pueden ser sino monjes o ascetas, ya fuesen laicos o clérigos. También en Tréveris existía una comunidad monástica, cuyo origen habrá que remontar probablemente a la presencia de San Atanasio cuando fue desterrado a esta ciudad [53].

San Martín de Tours implantó la vida monástica no sólo en su diócesis, sino por todas las Galias. Entre todos los monasterios por él fundados sobresale el de Marmoutier, junto al río Loira. Era un monasterio clerical y laical a la vez; los clérigos ayudaban a San Martín en las tareas pastorales y evangelizadoras de su diócesis. A tenor de su biógrafo Sulpicio Severo, cuando murió San Martín de Tours (397), más de dos mil monjes acudieron a su entierro.

11. EL MONACATO DE SAN AGUSTÍN

a) El monacato africano antes de San Agustín

No faltan autores que afirman que en África no existió el monacato hasta el retorno de San Agustín, después de su conversión en Milán (387), pero esta afirmación carece por completo de fundamento. Lo que ocurrió fue que el esplendor del nombre de San Agustín mandó al olvido el nombre de la práctica totalidad de sus predecesores en la vida monástica norteafricana.

Es imposible que el extraordinario florecimiento que tuvo el ascetismo norteafricano, especialmente en la Iglesia de Cartago, bajo la docta y fascinante dirección de sus mejores maestros, Tertuliano

[52] CONCILIO DE VALENCE, c.2.

[53] SAN AGUSTÍN, *Confesiones,* VIII, 6, 15.

(† 220) y San Cipriano († 258), no hubiese tenido continuidad en la formación de algunos grupos de monjes anacoretas o cenobitas.

El propio San Agustín se hace eco de la presencia no sólo de ascetas y de vírgenes, sino también de la eclosión de la vida monástica: «miles y miles de jóvenes desdeñan el matrimonio y viven en castidad sin que nadie se sorprenda... Se comprometen en este camino en tan gran número, que hombres de todas clases desprecian las riquezas y los honores de este mundo para consagrar su vida entera al solo Dios soberano, llenan las islas, desiertas en otro tiempo, y la soledad de numerosos parajes. En las villas y en las ciudades, en los burgos y en las aldeas, incluso en la campiña y en los dominios particulares, se acepta y se desea abiertamente apartarse de los bienes terrenos para encaminarse solamente a Dios, único y verdadero, hasta tal punto que, cada día, en el mundo entero, una sola voz responde: "los corazones en alto, junto al Señor"» [54].

b) **Una comunidad de monjes al servicio de la Iglesia local**

San Agustín, después de su bautismo (387), hizo una larga experiencia ascética, hasta que fundó su primer monasterio propiamente dicho. Primero se retiró a la aldea de Casiciaco (la actual Casago de Brianza), a pocos kilómetros de Milán, donde durante unos meses se entregó con algunos amigos a la oración, al estudio y al diálogo. En el año 389 regresó a su tierra natal, y en Tagaste, en una hacienda heredada de sus padres, fundó un monasterio laical, cuya finalidad consistía en entregarse al servicio de Dios y, a la vez, buscar la sabiduría, «servire Deo in otio»; es una comunidad de intelectuales, pero es una verdadera comunidad monástica, que se rige por un Reglamento bastante elástico.

Después de su ordenación de presbítero, San Agustín fundó un monasterio más organizado, en el que convivían laicos y presbíteros, «según la Regla establecida por los santos Apóstoles», es decir, según el ideal de vida de la comunidad primitiva de Jerusalén [55].

Unos años después (395), el obispo Valerio de Hipona designó a San Agustín para obispo auxiliar suyo; y, al morir él (397), le sucedió en la silla episcopal. Entonces se le planteó el dilema de permanecer en el monasterio, ocasionando molestias a los monjes, o ir a vivir a la casa episcopal renunciando a la paz monástica. San Agustín resolvió la cuestión creando un monasterio clerical en la misma casa

[54] SAN AGUSTÍN, *Sobre la verdadera religión*, III, 5.
[55] POSIDIO, *Vida de San Agustín*, c.4.

episcopal [56]; él no obligaba a sus clérigos a vivir con él, pero los exhortaba a hacerlo; la opción tenía que ser enteramente libre, porque los clérigos se comprometían a la vida común más estricta en el plano económico y a la continencia perfecta. La experiencia de la comunidad de bienes materiales entre el obispo y sus clérigos suscitó alguna perplejidad entre los fieles, lo cual le obligó a dar una detallada explicación de su modo de proceder; y lo hizo en dos sermones dirigidos a toda la comunidad cristiana de Hipona [57].

La fundación de un monasterio clerical significa que al peculiar estilo de vida monástica agustiniana centrado en la oración, el estudio y el diálogo, ahora se le añadía el ministerio pastoral. En realidad, no fue San Agustín el primero en crear este tipo de comunidad de monjes-clérigos; una experiencia semejante la habían hecho ya San Eusebio, obispo de Vercelli (Italia), y San Ambrosio en Milán, aunque estas comunidades no eran propiamente monásticas.

c) **El ideal comunitario de San Agustín**

Después de todo lo experimentado por San Pacomio y San Basilio, parecería que San Agustín ya no tendría nada nuevo que aportar a la espiritualidad de la vida comunitaria propiamente dicha; pero no es así: San Agustín aportó algo verdaderamente original. San Pacomio, partiendo de una iniciativa semianacorética, descubrió el valor del amor fraterno y de la vida comunitaria, que él añadió a aquella visión esencialmente ascética del cristianismo, encarnada en el anacoretismo. Ascetismo y cristianismo también tendían a confundirse en la comunidad evangélica de San Basilio, aunque se trataba de un ascetismo matizado y conducido en común en obediencia al mandamiento del amor al prójimo y a la naturaleza social del hombre; pero siendo en todo caso ascetismo.

San Agustín hace desaparecer toda esa dimensión ascética para dejar el puesto única y exclusivamente al valor esencial de la caridad fraterna: para él, el servicio de Dios se realiza esencialmente en la concordia fraterna; es decir, la comunión no aparece ya como un elemento más, incluso importante, entre los demás elementos ascéticos, sino que en cierto modo lo es todo. El cristiano dirige a Dios su culto a través del prójimo; lo cual, sin embargo, no excluye la relación con Dios en la oración, en la que San Agustín ha descubierto un profun-

[56] SAN AGUSTÍN, *Sermón* 355, 2.
[57] SAN AGUSTÍN, *Sermones* 355 y 356.

do filón subjetivo de la piedad, sino que hace de las relaciones fraternas el centro del culto tributado a Dios.

El amor fraterno tiene un puesto esencial en la ascesis agustiniana, que él explica tomando como punto de partida aquel texto en que San Pablo hace referencia a aquellos que corren en el estadio (1 Cor 9,29), y que San Agustín aplica expresamente a sus comunidades monásticas: «Todos corren en el estadio, pero uno solo recibe el premio, y los demás se retiran vencidos. Pero para nosotros no es así. Todos aquellos que corren, aunque sólo sea al final, lo reciben, y aquel que ha llegado el primero espera al último para ser coronado con él. Porque en esta lucha, se trata de caridad y no de codicia; todos los que corren se aman mutuamente y es este amor lo que constituye nuestra carrera» [58]; es decir, la razón de ser de la comunidad agustiniana es la caridad fraterna. Mientras que para los Padres del desierto su carrera era la ascesis, la maceración, el ayuno, para los monjes agustinianos su carrera es el amor fraterno. Ésta es la idea fundamental, el hilo de oro, que recorre de principio a fin la Regla de San Agustín.

La comunidad agustiniana de Hipona se convirtió en un semillero de obispos para muchas comunidades del norte de África, los cuales implantaban en sus casas episcopales un monasterio semejante al de la casa-madre de Hipona. De este modo el monacato agustiniano conoció una gran expansión; pero este florecimiento fue truncado de repente por las invasiones de los vándalos. Es cierto que algunos monjes agustinos pasaron al continente, especialmente a Italia y al sur de Francia; pero el monacato agustiniano desapareció por completo.

Los religiosos que en la actualidad llevan el apelativo de Agustinos son una creación del siglo XIII que ha tomado como ideal de vida la Regla de San Agustín, pero no tienen ningún lazo de unión directa con él.

[58] SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum* 9,12.

CONCLUSIÓN

FIN DE UNA ÉPOCA

Cuando estaba a punto de desencadenarse sobre Occidente el huracán de las invasiones de los Pueblos Bárbaros, hacía apenas un siglo que la Iglesia había triunfado sobre el paganismo del Imperio Romano. En el espacio de tiempo que va desde el año 313 (Edicto de Milán) hasta el año 380 (Edicto de Tesalónica), la Iglesia no sólo consiguió su libertad, sino que se convirtió en *Religión oficial* del Imperio.

En realidad no fue la Iglesia la que más beneficiada salió de esta alianza político-religiosa, sino el Imperio, que, víctima irreversible de sus propios errores, se apoyaba ahora en los brazos poderosos de la Iglesia, aquella Iglesia que antes había perseguido con saña. Por una de esas leyes pendulares tan frecuentes en la historia, la religión cristiana pasó de su condición de religión perseguida a la de religión perseguidora.

Los nuevos templos cristianos que, con celeridad pasmosa, surgieron por todas partes, se construían con los materiales de derribo de los templos paganos. Las espléndidas basílicas paleocristianas albergaban los signos más espléndidos de la resurrección de Cristo. Las estatuas de los dioses, que, en el mejor de los casos, fueron conservadas como obras de arte, eran destruidas; y en los mosaicos de los nuevos templos de la esperanza surgieron, como por arte de magia, imágenes multicolores que, como un inmenso arco iris, anunciaban al mundo un largo período de paz entre el cielo y la tierra.

Sin embargo, no todo era perfecto en aquella Iglesia de finales del siglo IV. Los cristianos habían perdido en muy escasos decenios aquel carácter de minoría selecta de los tiempos heroicos de las persecuciones, cuando ser cristiano suponía arriesgar, cada día, la vida en defensa de la propia fe.

Ahora, con el favor de los emperadores, todo se ha tornado mucho más fácil para los cristianos; pero aquella sociedad, bautizada ya en su mayor parte, carecía de aquel vigor y temple que la habían caracterizado durante los tres primeros siglos.

Es cierto que la vigilancia de los Pastores, reunidos en los Concilios ecuménicos, había puesto a buen recaudo los principios fundamentales de la fe cristiana; sin embargo, la decadencia de las costumbres de aquella sociedad imperial contagió en gran medida a los cristianos a lo largo del siglo IV. Y otro tanto cabe decir de la decadencia de la cultura; es cierto que los grandes pensadores y escritores

del siglo IV fueron cristianos en su mayoría; pero a finales de esa centuria se advertía un evidente retroceso cultural.

Es cierto que los ya escasos escritores paganos todavía celebraban la grandeza de Roma; y los cada día más numerosos escritores cristianos se sumaban a ese coro, exaltando la unidad económica, cultural y religiosa del Imperio Romano que, así, preparó al mundo para recibir la fe en Cristo, Señor del mundo y de la historia. Pero se trataba ya de los últimos estertores de un mundo que estaba a punto de perecer ante la presencia de aquellos pueblos que, al otro lado de las fronteras del Rhin y del Danubio, preparaban el asalto, deseosos de participar de la felicidad romana.

La barbarie no era un patrimonio exclusivo de aquellos pueblos que estaban presionando en las fronteras orientales del Imperio; éste ya estaba preparado desde hacía mucho tiempo para dejarse barbarizar. Por eso, cuando en el año 410 Alarico conquistó Roma, la ciudad que durante más de un milenio había sido la Capital del Imperio y del mundo, se terminaba sin duda una época de la historia del mundo y también de la historia de la Iglesia, para dar comienzo a otra bien diferente, durante la cual la Iglesia creará un mundo nuevo, hecho a su imagen y semejanza: la Edad Media.

ÍNDICE ONOMÁSTICO